

Deutsche Missionare und afrikanische Initiationsriten in Südafrika vor 1939



ULPA

University of
Leipzig Papers on
Africa

Leipziger Arbeiten
zur Geschichte und
Kultur in Afrika

Nr. 13

Leipzig 2008

Silke Isaak

Deutsche Missionare und afrikanische Initiationsriten in Südafrika vor 1939

Silke Isaak

Leipzig 2008
ISBN 3-935999-64-X

THE SERIES "Leipziger Beiträge zur Geschichte und Kultur in Afrika"

is edited by Adam Jones and consists of short studies by young scholars, mainly in German, on aspects of history and culture in Africa.

THIS VOLUME

deals with the relationship between German Protestant missionary societies and African initiation rites in what is now South Africa during the nineteenth and early twentieth centuries. It focuses upon the Moravian Church, the Berlin Mission and the Hermannsburg Mission, drawing upon the periodicals which these missionary societies published. It is shown that initiation rites in many cases constituted a major arena of conflict.

Key words: initiation, mission, ritual, South Africa

Cover photograph:

Hammond-Tooke 1974: Plate 10

Deutsche Missionare und afrikanische Initiations- riten in Südafrika vor 1939

Silke Isaak

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Drei Missionsgesellschaften in Südafrika.....	5
2.1. Herrnhuter Missionsgesellschaft.....	5
2.2. Berliner Missionsgesellschaft.....	7
2.3. Hermannsbürger Missionsgesellschaft.....	9
3. Darstellung der Initiationsriten in Südafrika.....	11
3.1. Verlaufsbeschreibungen	12
3.1.1. Gruppe der Sotho-Tswana (Pedi).....	12
3.1.2. Xhosa.....	16
3.1.3. Zulu.....	17
3.1.4. Venda.....	18
3.1.5. Weitere ethnischen Gruppen.....	19
3.2. Ähnlichkeiten und Unterschiede	20
4. Missionarische Berichte über Initiation.....	21
4.1. Zeitliche Einordnung der Initiationsriten.....	23
4.2. Haltung der Missionare	25
4.3. Mädcheninitiation.....	29
4.4. Beispiele für Initiationsriten anhand der Missionszeitschriften.....	30
5. Schlussbetrachtung	33
6. Quellennachweis.....	35
Anhang.....	41

1. Einleitung

Mit der kolonialen Expansion im südlichen Afrika reisten viele Missionare in dieses Gebiet. Sie stammten von verschiedenen Missionsgesellschaften aus unterschiedlichen Teilen der Welt. Die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel anhand von drei deutschen Missionen – Herrnhuter, Berliner und Hermannsburger Missionsgesellschaften – zu untersuchen, inwieweit Initiationsriten in Südafrika vor 1939 vorkamen und in welcher Form sie von den Missionaren als solche wahrgenommen wurden. Unter besonderer Berücksichtigung bei der Untersuchung stehen die regionale und ethnische Verteilung sowie die Veränderlichkeit der Initiationsriten.

Die Initiation markiert in den südafrikanischen Gesellschaften den Übergang vom Kind zum Erwachsenen und ist bei beiden Geschlechtern zu finden. Die Initiation kann direkt diese Veränderung bewirken oder den Anfang einer Veränderungsphase markieren. Wodurch diese Veränderung hervorgerufen wird, variiert bei den einzelnen ethnischen Gruppen. In Südafrika ist eine häufige Form der Initiation die Beschneidung. Ebenfalls spielen Lehrunterweisungen, Gesang und Tanz eine entscheidende Rolle. Gegenüber den traditionellen Gebräuchen stellten sich die Missionare als Gegner heraus und gingen explizit gegen die Initiation in Form von Beschneidung und Tanz vor. Sicherlich sind auch die unterschiedlichen Vorgehensweisen der einzelnen Missionsgesellschaften zu beachten, aber grundsätzlich sahen die Missionare in ihrem Missionsauftrag eine Verbreitung der christlichen Lehre und ein Versuch christliche Praktiken anstelle von afrikanischen Gebräuchen zu setzen. Dafür wird in dieser Arbeit die Geschichte der drei deutschen Missionen in Südafrika unter der Beachtung der historischen Verwicklungen analysiert.

Die Missionsgeschichtsschreibung ist eine besondere Darstellungsform aus der Sicht eines Missionars auf die Ereignisse, denn es ist unbestreitbar, dass die Missionare oft diejenigen waren, die als erste Europäer den ersten Kontakt mit der afrikanischen Bevölkerung aufnahmen und somit die Gelegenheit hatten, die vorkolonialen Strukturen zu beschreiben.¹ Ein Ergebnis sind die Missionsberichte und Reisedokumentationen.² Sie enthalten in vielen Fällen „die zuverlässigsten und kontinuierlichsten Informationen“ aus dem 19. Jahrhundert über das südliche Afrika.³ Dabei bestimmten die Äußerungen der Missionare im Wesentlichen das Bild der Europäer von Afrika.

Als Primärquellen in dieser Arbeit dienen die drei Missionszeitschriften der Herrnhuter Brüdergemeine, der Berliner und der Hermannsburger Missionsgesellschaften, welche seit Anfang des 19. Jahrhunderts erschienen. Dies waren das Missionsblatt der Brüdergemeine (MdB), das Hermannsburger Missionsblatt (HM) und die Missionsberichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Mission unter den Heiden, das 1907 in Berliner Missionsberichte (BM) umbenannt wurde.⁴ Des Weiteren wurden die Jahresberichte der Gesellschaften analysiert, die teilweise in den Missionszeitschriften abgedruckt oder separat publiziert wurden, u. a. die Jahresberichte über das Missionswerk der Brüdergemeine und die Jahresberichte über die Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Mission unter den Heiden. Obwohl die Missionsblätter „wertvoll und einzigartig“ in ihrer Bedeutung zur Erforschung des Lebens der afrikanischen Bevölkerung sind, sind sie als Quelle jedoch auch kritisch zu betrachten.⁵ Die Blätter spiegeln den subjektiven Standpunkt der

¹ Vgl. Heyden 2004: 55.

² Vgl. Rüther 2004(a): 173.

³ Heyden 2004: 91.

⁴ Titelblätter siehe Abb. 1.

⁵ Schultze 2005: 28.

Missionsgesellschaften wieder, denn „sie sind [...] einseitig aus der Perspektive der Missionare geschrieben und daher mit Vorbehalt zu lesen“.⁶

Die Missionszeitschriften geben einen guten Überblick über die historische Entwicklung von Südafrika, aber immer unter der Berücksichtigung der lokalen sozialen Gegebenheiten.⁷ In ihnen befinden sich zum großen Teil Berichte, die für den Zweck, der Veröffentlichung geschrieben oder zumindest für eine bestimmte Leserschaft zusammengestellt wurden. Sie beinhalten meist lange Ausführungen über die Vorbereitung zum christlichen Leben und im Mittelpunkt der Schriften stehen Begebenheiten aus dem Erlebnis- und Arbeitsfeld der Missionare. Diese Berichte, die sehr häufig auch von der Konvertierung Einzelner handeln, helfen zu verstehen, wie die Missionare mit der ihnen fremden Umwelt umgingen. Einerseits dienten solche Dokumente als Lebensbeschreibungen von Europäern im südlichen Afrika, andererseits waren es auch Zeugnisse der ursprünglichen Alltagskultur, der Lebensumstände der Afrikaner vor der expansiven europäischen Kolonisation.⁸ Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde viel stärker auf die Beschreibungen kultureller Veränderungen Wert gelegt, „die sich für die Missionare an Kleidungsstilen, Bauformen, Essgewohnheiten und Sprache festmachten“.⁹ Die Vermutung liegt nahe, dass in den Missionsberichten hauptsächlich über die Erfolge der Missionare informiert wurde und eine Zensur auf der Berichterstattung lag.¹⁰

Das Missionsblatt der Brüdergemeine wurde von 1837 bis 1939 monatlich veröffentlicht. Des Weiteren publizierten die Herrnhuter Brüdergemeine Jahresberichte über das Missionswerk derselben und diese beinhalteten eine kurze Zusammenfassung über ihre Arbeit. Das Missionsblatt hat sich in seiner Berichterstattung häufig auf die Beschreibungen einzelner Missionare beschränkt. Die Arbeit wurde häufig anhand von erfolgreichen Bekehrungsgeschichten erzählt. In der Zeitschrift sind Beobachtungen, Skizzen und gemalte Bilder, frühe Photographien und gesammelte Objekte enthalten. Es finden sich weiterhin Artikel in den Heften, welche die vorgefundenen Situationen bzw. traditionellen Lebensweisen und örtlichen Gegebenheiten im Arbeitsbereich der Missionare, meist mit belehrendem Unterton, beschreiben.¹¹ Das Missionsblatt der Brüdergemeine hat sich in seiner Entwicklung im Aufbau verändert, so wurde vor Beginn des 19. Jahrhunderts u. a. ein Inhaltsverzeichnis eingeführt. In der Struktur ähneln sich die Missionszeitschriften der Herrnhuter und Berliner Missionare, denn beide legen ihre Schwerpunkte auf die Beschreibung ihrer Erfolge und Bekehrungen.¹²

Die Berliner Missionsberichte enthalten Beschreibungen der jeweiligen Stationen der Gesellschaft. Die Berichte wurden zweimal monatlich veröffentlicht. Sie publizierten wie die Herrnhuter Brüdergemeine Jahresberichte, in denen hauptsächlich ein kurzer Überblick über alle Missionsstationen gegeben wurde. Darin enthalten sind u. a. allgemeine Angaben (z.B. über Taufen), Beschreibung der Missionierungserfolge sowie Statistiken über Bekehrte, Stationsangehörige, usw. Nahezu seit Beginn ist in den Jahresberichten eine Mustersatzung für Hilfsvereine enthalten. Die Missionare erhielten den Auftrag, alle wichtigen Begebenheiten in ihrem Tätigkeitsfeld in Form eines Tagebuches niederzuschreiben. Die Niederschriften beinhalteten die Arbeit der Missionare, die Fortschritte und Hemmnisse sowie

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Heese 2005: 431.

⁸ Vgl. Heyden 1999: 31-32.

⁹ Rüther 2004(b): 498.

¹⁰ Vgl. Heyden 1999: 31.

¹¹ Vgl. Nippa 2003: 14.

¹² Zur Missionsordnung von 1882: „Die Wangemannsche ‚Missions-Ordnung‘ von 1882 hatte den bemerkenswerten Umfang von 82 Seiten [...] und blieb für die BMG für lange Zeit, d.h. bis 1936 und in großen Teilen noch bis 1955, die Grundlage ihrer Tätigkeit.“ (Bogner 2004(b): 324-325)

die äußeren Verhältnisse. Der Missionar sollte alljährlich zwei Lebensbilder verfassen von herausragenden Persönlichkeiten aus den afrikanischen Gemeinden.¹³ Außerdem wurde von der Heimatleitung verlangt, dass jeder Stationsvorsteher einen halbjährlichen Bericht über seine Fortschritte abzufassen hatte. Die Missionare wurden dazu angehalten, einen authentischen Bericht zu verfassen, aber letztendlich kann dies nur eine subjektive Beschreibung des jeweiligen Verfassers sein. Die Erfolge standen immer im Vordergrund, Misserfolge wurden nur am Rande erwähnt, denn so sollte kein Zweifel an ihrem Missionsauftrag geweckt werden.¹⁴ So ließen sich die Missionserfolge am Besten an der Konvertierung einzelner Personen darstellen.¹⁵ In Paragraph 21 der Missionsordnung heißt es, dass der Missionar keine schöngefärbten Berichte oder übertriebene Darstellungen nach Deutschland senden sollte. Großen Wert legte die Gesellschaft auf die Objektivität der Missionare: „Allerstrengste Wahrhaftigkeit und nüchterne Treue der Darstellungen sind Grundbedingungen. Doch Trockenheit und Langweiligkeit müssen ebenso fern bleiben... Dazu mögen kommen eingehende Schilderungen über Geschichte, Bräuche, Aberglauben, Sitten, Sünden und alles Charakteristische der heidnischen Völker“.¹⁶ In dieser Form war die publizistische Tätigkeit nur bei der Berliner Missionsgesellschaft festgelegt, obwohl eine ähnlich detaillierte Beschreibung auch von den Hermannsburger Missionaren verlangt wurde.¹⁷

Bei dem Hermannsburger Missionsblatt besteht eine Besonderheit gegenüber den anderen Missionsblättern, weil in den Heften je nach Anlass Passagen der Bibel wiedergegeben wurden, diese wurden ähnlich einer Predigt ausgewertet.¹⁸ Inhaltlich steht die Beschreibung der Missionsarbeit im Vordergrund. Dabei handelt es sich um Berichte über Missionsfeste, über Erfolge der Missionierung, aber auch über die Schwierigkeiten bei der Arbeit mit den südafrikanischen Einwohnern. Sie schreiben allgemein eher über ihre Erfolge und bringen Aussagen zu den Heiden. Dieser Berichtsstil änderte sich jedoch Anfang des 20. Jahrhunderts, denn anstelle der Predigttexte stehen nun die Ereignisse in den jeweiligen Missionsgebieten im Vordergrund. Damit rückten das Leben der Missionare und ihre Stationen in den Fokus der Berichterstattung.¹⁹ Besonders hervorgehoben wurden dabei die positiven Ergebnisse der Missionsarbeit. Misserfolge wurden, wenn sie Erwähnung fanden, mit Trunksucht und Fleischeslust seitens der zu Bekehrenden gerechtfertigt. Dabei „berichteten [die Missionare] selten ausführlich über individuelle Konversion, sondern meist anonymisiert über eine Menge von Personen, die sich taufen lassen wollten“.²⁰ Daraus entstand ein gemeinschaftliches Bild. Auffällig ist, dass wenig zum alltäglichen Leben der afrikanischen Bevölkerung zu finden ist. Die Berichte der Missionare sind eher auf sich selbst und ihre Tätigkeiten fixiert, was häufig mit einem Psalm unterlegt wurde. Die Hermannsburger Mission hatte für die Berichterstattung viel strengere Auflagen als andere deutsche Missionsgesellschaften. In Paragraph 15 der Missionsordnung heißt es folgendermaßen: „Der Missionar hat halbjährig [...] einen eingehenden Bericht über seine amtliche Wirksamkeit und jährlich einen statistischen Bericht [...] vorzulegen. Die Berichte

¹³ Vgl. Heyden 1999: 33-34; Heyden 2004: 59.

¹⁴ Dieser Abschnitt basiert auf Heyden 1999: 33-34; Heyden 2004: 59.

¹⁵ Vgl. Heyden 2004: 61-63.

¹⁶ Zitiert in ebd. 58-60, Auszug aus der Missions-Ordnung: 22, 56 f.

¹⁷ Weiterhin hatten Berliner Missionare eine wichtige Bedeutung bei der Übersetzung der Bibel in die jeweilige afrikanische Sprache. So wurden bereits 1844 biblische Schriften und die Bibel 1889 vollständig ins Xhosa übersetzt. Auch wurde die Bibel in den 1860er Jahren ins Zulu und 1887 das Neue Testament ins Sotho sowie 1904 die vollständige Bibel ins Venda übersetzt. (Vgl. Lehmann 1974: 111)

¹⁸ Vgl. Heyden 2004: 90.

¹⁹ Vgl. Rüther 2004(a): 169.

²⁰ Ebd.

gehen zunächst an den Vorsteher zur Begutachtung [...] und sodann [...] an den Missions-Direktor.“²¹

Manchmal lagen auch die Missionare in den Beschreibungen der Zustände vor Ort falsch, da sie bestimmte Dinge übersahen oder übersehen wollten. Daraus zogen sie dann wiederum falsche Schlussfolgerungen.²² Dennoch bieten alle drei Missionszeitschriften einen reichhaltigen Fundus an Informationen, um auf dem Gebiet der Missionsgeschichtsschreibung zu forschen.

2. Drei Missionsgesellschaften in Südafrika

Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts gewann die Missionierung für die Geschichte Südafrikas an Bedeutung. Auch in Deutschland wurden überseeische Missionsbestrebungen ins Auge gefasst. In ganz Afrika waren bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bereits fünfzehn verschiedene protestantische Missionsgesellschaften aus Europa und Amerika tätig. Sie repräsentierten das ganze Spektrum an Glaubensrichtungen und kirchlichen Organisationsformen.²³ Mit der Abschaffung der Sklaverei zwischen 1834 und 1838 war eine entwurzelte Gesellschaft von ca. 25.000 Personen freigeworden, die nach Möglichkeiten suchte, sich wieder in die Gemeinschaft einzugliedern, denn sie besaßen keine Wurzeln, zu denen sie zurückkehren konnten.²⁴ Es wird berichtet, dass sich mehr als 3.000 von ihnen auf Missionsstationen ansiedelten.²⁵ Mit der Ausweitung der britischen Macht am Kap wurde das Land mit einem weiten Netz von Stationen überzogen. Dies geschah zum überwiegenden Teil durch europäische und amerikanische Missionare. Festzuhalten bleibt, dass im südlichen Afrika mehr deutsche Missionare tätig waren als in jeder anderen Region der Welt. In der Entwicklung Südafrikas unter britischer und britisches Regierung bot dies ein großes Konfliktpotential, dennoch sprach zu allen Zeiten die jeweilige Regierung ihr Einverständnis mit der Mission aus. Sie sahen in ihr die Möglichkeit zur Zivilisierung und Kontrolle der afrikanischen Bevölkerung.²⁶ Anfang des 20. Jahrhunderts wird von 25 Missionsgesellschaften in Südafrika mit über 600 Stationen und fast 4.000 Außenstationen gesprochen.²⁷

2.1. Herrnhuter Brüdergemeine

Für die Herrnhuter Brüdergemeine war die Grundlage ihrer Missionsarbeit das Vorbild der urchristlichen Mission, denn die Missionare wollten jene erreichen, die bis dahin noch keinen Kontakt mit dem Christentum hatten.²⁸ Da ihre Arbeit nicht auf die Massenbekehrung ausgerichtet war, wurden Missionsstationen für kleinere Menschengruppen errichtet. Anfang des 20. Jahrhunderts kam es zu einem Wandel im theologischen Verständnis innerhalb der Missionsgesellschaft, denn anstatt auf die Herausbildung einer Missionsprovinz hinzuarbeiten, wurde nun die Schaffung einer Eingeborenenkirche als positivere Entwicklung angesehen.²⁹ Daraufhin wurde die Anzahl der ausländischen Missionare verringert und stärker auf einheimische Evangelisten zurückgegriffen.³⁰ Sie wollten damit die Herausbildung von Missionskirchen erreichen, die unabhängig agieren konnten (finanzielle Selbständigkeit) und eigene Prediger besaßen.

²³ Vgl. Marx 2004: 90; Davenport 1991: 161.

²⁴ Vgl. Heese 1998: 84; Proske 1989: 63.

²⁵ Vgl. Ludlow 1995: 113.

²⁶ Vgl. Schultze 2002: 53.

²⁷ Vgl. Heyden 2004: 91.

²⁸ Die so genannte Brüder-Unität wurde 1457 auf der Grundlage der hussitischen Lehre gegründet. Kurz nach der Gründung mussten ihre Anhänger Böhmen und Mähren - aus Glaubensgründen - verlassen. Daher trägt sie auch den Namen Moravian Church (Mährische Kirche). Im Jahr 1722 gewährte der Reichsgraf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) eine Ansiedlung der Brüder auf seinem Besitz in der Oberlausitz, das heutige Herrnhut. (Vgl. Nippa 2003: 11)

²⁹ Vgl. Meyer 2000: 124.

³⁰ Angaben über den Anstieg der Außenstationen (von 122 (1909) auf 168 (1912)) und der Predigtplätze (von 690 (1909) auf 1449 (1912)). (Vgl. Meyer 2000: 125)

1808 mit Groenekloof (1854 in Mamre umbenannt) errichtet, auf der wieder ein großer Teil Khoikhoi siedelten.³⁴ Sie erhielten 1818 von der britischen Regierung die Aufgabe das Aussätzigenspital in Kapstadt zu betreuen, was sie bis 1868 übernahmen und dann der Anglikanischen Kirche übertrugen. Bis 1870 hatten die Herrnhuter Brüdermission bereits neun Stationen in der Kapkolonie und fünf in British Kaffraria. Sie waren bei den ethnischen Gruppen der Sotho, Fingu, Xhosa, Griquas, Khoikhoi und Tembu sowie einigen Untergruppen.³⁵ Die Xhosa trafen frühzeitig auf Europäer, mit denen sie ab den 1820er Jahren Grenzkriege führten. Ein großer Einschnitt der traditionellen Xhosa-Gesellschaft brachte das so genannte Cattle Killing im Jahr 1856, nachdem die Mehrheit der Xhosa aufgrund einer Prophezeiung ihr gesamtes Vieh schlachteten und ihre Ernte vernichteten.³⁶ Bereits im Jahr 1869 erfolgte die Einteilung in zwei Missionsprovinzen, so entstand Südafrika-Ost (SAO) und Südafrika-West (SAW).³⁷ In der Kapkolonie fanden vor 1900 die Stationsgründungen meist im ländlichen Raum statt.³⁸ Nach Angaben des Missionsblattes gehörten sie zu den kleineren Missionsgesellschaften am Kap, aber zählten zu der größten deutschen Mission in diesem Gebiet.³⁹ 1910 gaben sie sich eine eigene Kirchenordnung.⁴⁰ In den Jahren von 1912 bis 1934 bestand eine konstante Anzahl an Hauptstationen, aber es kamen weitere kleinere Außenstationen hinzu.⁴¹

2.2. Berliner Missionsgesellschaft

Die Gründung der Berliner Missionsgesellschaft 1824 erfolgte zunächst als reiner Hilfsverein, um für andere Missionsgesellschaften Spenden zu sammeln. Ihr Ursprung lag im Pietismus des frühen 19. Jahrhunderts.⁴² In den Jahren 1833/34 wurde daraus ein konkreter Missionsauftrag und sie gründeten 1834 ihre erste Station in Südafrika mit dem Namen Bethanien im späteren Oranje Freistaat, den so genannten Griquastaaten.⁴³ Sie verfolgten das Ziel Missionsdörfer zu errichten und versuchten sich dabei auf die Rolle des Chiefs zu stützen. Die Berliner Missionare hatten ihre Hauptarbeitsfelder bei den Sotho, Venda, Zulu, Swazi, Khoikhoi und Pedi. 1837 wurde die Station Bethel in British Kaffraria bei den Xhosa gegründet. Zehn Jahre später wurde die Arbeit unter den Zulu auf der Station Emmaus in Natal aufgenommen. Mit der Errichtung der Station Gerlachshoop 1860 wurde der Grundstein der Arbeit bei den Pedi im Transvaal gelegt. Die Berliner Missionsgesellschaft besaß 1870 bereits 31 Missionsstationen in Südafrika, davon befanden sich drei im Oranje Freistaat, je fünf in der Kapkolonie und British Kaffraria, sechs in Natal sowie zwölf in der

³⁴ Vgl. Ludlow 1995: 116-118.

³⁵ Die so genannten Coloureds - darunter die Griqua - waren Nachfahren von männlichen Buren und Khoi-Frauen und wurden von Kapitänen angeführt. (Vgl. Heyden 2004: 95-96; MdB 1885: 83-84, Bsp.: Tembu)

³⁶ Die Xhosa glaubten, dass die Ahnen ihnen helfen werden, die Weißen zurückzudrängen. "Xhosa and Tembu living (...) east of the Cape Colony (...) followed the prophecy of a girl (...). She stated that if, on a certain day, the cattle were killed and the grain destroyed, the tribal ancestors would drive the Europeans into the sea". (Chidester 1992: 51-52)

³⁷ Mvenyane wurde als östlicher Hauptort gewählt und Gnadendal blieb für den westlichen Teil bestehen (Vgl. Beck 1981: 229); siehe Abb. 2: Karte der Missionsstationen in Kaffraria; Anhang: Gemeindemitglieder.

³⁸ Vgl. MdB 1893: 365-366; Beck 1981: 413.

³⁹ Die Herrnhuter Brüdermission erlangt 2,3 Prozent der gesamten Protestantischen Kirchen am Kap, aber Rheinische Mission nur 2,3 Prozent und die Berliner Mission gar nur 0,1 Prozent. Die größten protestantischen Kirchen sind: Reformierte Kirche (42,3 Prozent), Englische Hochkirche (19,9 Prozent) und Wesleyan Methodist (15,2 Prozent). (Vgl. MdB 1893: 365-366)

⁴⁰ Vgl. Schultze 2002: 425.

⁴¹ Vgl. Beck 1981: 414.

⁴² Vgl. Kirkaldy 2005a: 80.

⁴³ Die ersten fünf Missionare erreichten im April 1834 Kapstadt und ihr ursprüngliches Ziel war das Gebiet der Tswana, aber es stellte sich bald heraus, dass es zu diesem Zeitpunkt keine Möglichkeit zur Niederlassung gab, da dort Krieg herrschte. (Vgl. Schultze 2005: 50; Lehmann 1974: 23-24, 51; Richter 1922: 401)

Südafrikanischen Republik.⁴⁴ Laut den Angaben aus den Berliner Missionsberichten hatten sie ihre größten Anhängerzahlen in Südtransvaal. Des Weiteren konnten sie hohe Zahlen in Nordtransvaal und dem Oranje Freistaat nachweisen. Die geringsten Mitgliederzahlen besaßen sie in British-Kaffraria.⁴⁵ Hier gab es keine starken Häuptlingstümer und das Gebiet war dicht von weißen Siedlern bewohnt und Städte entstanden. In einigen Fällen waren die Chiefs strikt gegen die Mission. Hierfür sind die Pedi unter Sekukuni (1861-1882) ein Beispiel.⁴⁶

Seit 1881 waren sie auf der Station Medingen bei den Lobedu. Bei den Swazi gelang ihnen erst 1930 mit einer Stationsgründung in Mbabane eine Niederlassung. Zuvor waren unter ihnen die Methodisten und seit 1914 die katholische Kirche.⁴⁹

2.3. Hermannsburger Missionsgesellschaft

Bei der Hermannsburger Missionsgesellschaft war die Tätigkeit auf das ‚gottgefällige‘ Leben des Einzelnen ausgerichtet. Sie setzten auf das Missionierungsprinzip der Bekehrung von Einzelnen im Kontext der Christianisierung einer ganzen Gemeinschaft. Die Hermannsburger wollten Missionierung durch das Vorbild einer Gemeinde betreiben.⁵⁰ Von ihnen wird berichtet, dass sie Missionskolonien gründen und damit europäisches Wissen der einheimischen Bevölkerung vermitteln wollten.⁵¹ Ihr Augenmerk richteten sie weniger auf die politische Elite, sondern das eigentliche Ziel der Hermannsburger Missionare in Südafrika war die Schaffung eines afrikanischen Kleinbauerntums in Natal und Transvaal.⁵² Seit den 1880er Jahren engagierten sie sich zunehmend auch politisch für die weiße Siedlergemeinschaft. Ein weiteres Merkmal ihrer Arbeit war, dass sie sich um die Betreuung von deutschen Gemeinden in Südafrika kümmerten.⁵³

Die Hermannsbürger Missionare kamen erst 1854 nach Südafrika. Sie waren im Zululand und Betschuanenland (Natal und Transvaal) tätig.⁵⁴ Als erste Missionsstation wurde Hermannsburg im Jahr 1854 in Natal bei den Zulu errichtet.⁵⁵ Bis 1860 hatten sie bereits 24 Missionsstationen, darunter acht in Natal, sechs im nördlichen und vier im südlichen Transvaal sowie sechs Stationen bei den Tswana, gegründet.⁵⁶ 1870 verfügten sie bereits über 39 Stationen, auf denen 56 Missionare tätig waren.⁵⁷ Den größten Erfolg konnten sie bei den Tswana-Gemeinden verzeichnen, wo sie seit 1858 tätig waren mit der Stationsgründung Linokana (heute Dinokana).⁵⁸ Nach 1900 wurden zunächst keine Stationen in Natal weiter gegründet.⁵⁹ Nach dem Südafrikanischen Krieg von 1899 bis 1902 trat ein Bruch in der Entwicklung der Hermannsbürger Tswana-Gemeinden auf. „Zwar wuchs bis 1907 noch die Zahl der Getauften, aber die Wachstumsrate, die vor dem Krieg bei 15 % gelegen hatte, sank auf ungefähr 5 % jährlich. Nach 1907 ging die Zahl der Gemeindemitglieder sogar zurück und übertraf erst 1913 wieder den Stand von 1907.“⁶⁰ Vor dem Ersten Weltkrieg wurde in Transvaal eine Anzahl von Missionsstationen vergrößert.⁶¹

In Südafrika waren eine Vielzahl von Missionsgesellschaften tätig, die verschiedene Ziele mit unterschiedlichem Ausgang verfolgten. Bei den ethnischen Gruppen sind die Erfolge der Missionierung ambivalent zu betrachten, denn es traten sowohl Einzel- als auch Massenbekehrungen auf.

⁵⁴ Vgl. Heyden 2004: 98.

⁵⁵ Vgl. Hasselhorn 1988: 31, 37-38, 111; Heyden 2004: 98; Proske 1989: 163.

⁵⁶ Vgl. Sundkler 2000: 367.

⁵⁷ Vgl. Heyden 2004: 99.

⁵⁸ Im Jahr 1866 legten die Berliner und Hermannsbürger Missionare fest, Transvaal zu trennen, so dass die Berliner im östlichen Teil und die Hermannsbürger im westlichen Teil arbeiteten. Die Hermannsbürger arbeiteten u. a. bei den Kwenas. (Vgl. Scriba 1997: 176; Lye 1980: 66; Proske 1989: 175; Hasselhorn 1988: 42, 44)

⁵⁹ Vgl. Hasselhorn 1988: 111; siehe Abb. 4: Missionsstationen im Transvaal; Anhang: Gemeindemitglieder.

⁶⁰ Hasselhorn 1988: 128.

⁶¹ Vgl. Hasselhorn 1988: 111.

3. Darstellung der Initiationsriten

Für die Betrachtung der Initiationsriten muss ein Blick auf die Riten und Übergangsriten allgemein geworfen werden. Riten können eine Schwellen- bzw. Übergangsphase markieren und sind somit ein aktiver, dynamischer Prozess. Sie besitzen eine feste Abfolgeordnung und können periodisch wiederholt werden.⁶² Eine erste Klassifizierung von Riten geht auf Arnold van Gennep (1873-1957) in seinem Werk ‚Les Rites des Passages‘ (1909) zurück. Für ihn sind Riten Handlungen, die räumliche, soziale oder zeitliche Übergänge sowohl begleiten als auch gewährleisten und kontrollieren. Die Übergangsriten dienen ganz allgemein dazu, Menschen an bestimmten Wendepunkten ihres Lebens in die soziale Ordnung zu integrieren. Das Modell der Übergangsriten bei Arnold van Gennep besitzt eine Dreiphasenstruktur. Die erste Phase wird als Ablösungs- oder Trennungsphase (rites de séparation) bezeichnet, in der die Person ihre frühere Rolle bzw. ihren Status innerhalb der Gesellschaft ablegt und einen symbolischen Tod (z.B. als Kind) stirbt. Darauf folgt die Zwischen- oder Schwellenphase (rites de marge), in welcher die zu initiiierende Person für gewöhnlich von ihrer sozialen Umgebung isoliert wird. Den Abschluss bildet die Integrations- oder Angliederungsphase (rites d'agrégation), wobei das so genannte ‚neue Individuum‘ mit neuen Rechten und Pflichten versehen und als eine andere Person in der Gesellschaft wieder eingegliedert wird.⁶³

Bei der Initiation geht es um die Aufnahme des Kindes, durch bestimmte rituelle Handlungen, in die Erwachsenenwelt. Mit der Initiation erlangten die Jugendlichen einen festen sozialen Status in der Gemeinschaft. Sie wurden damit in ein System von Rechten und Pflichten eingebunden und prägten ein starkes Gemeinschafts- und Solidaritätsgefühl aus. Danach standen sie für gemeinschaftliche Arbeiten und den Kriegsdienst zur Verfügung.⁶⁴ Der Chief benutzte sie zur Stärkung seiner eigenen Stellung und zur Bildung von Altersklassenregimentern.⁶⁵ Die Initiation war

3.1. Verlaufsbeschreibungen

3.1.1. Gruppe der Sotho-Tswana (Pedi)⁷²

Bei den Sotho wurde die Initiation koma, levollo, bogwera, bodika, lebollo oder pollo (Beschneidungsschule) genannt, aber es gab auch die Bezeichnung der Ergänzungs- oder Nachschule (vochwera oder komana).⁷³ Die Mädcheninitiation hieß mophato oder pollo sowie vo-jale oder koelo.⁷⁴ Vor der eigentlichen Initiation mussten die Jungen bei den Sotho sowie die Jungen und Mädchen bei den Pedi einen zwei- bis dreijähriger Häuptlingsdienst absolvieren.⁷⁵ Bei den Pedi hieß die Initiation koma oder lebollo und wurde in drei Phasen gegliedert. Die ersten beiden waren für die Jungen und hießen bodika und bogwera.⁷⁶ Die dritte Phase war für die Mädchen und hieß byale.⁷⁷ Außerdem trug die Mädcheninitiation den Namen khoba.⁷⁸ Bei den Tswana hieß die Jungeninitiation boguera/ bogwera und die Mädcheninitiation boyale/ bojale.⁷⁹ Die Beschneidungszeremonie wurde bogwera im engeren Sinne genannt oder führte auch den Namen thalapisho oder lesedi.⁸⁰ Die Initiation bestand aus einer Vorstufe, zwei Hauptteilen (Beschneidungs- und Geißelungszeremonie) und einer Nachfeier - die weiße und schwarze bogwera, wobei die Erste (bogwera yo o shweu), die größte Veränderung bewirkte und mit der zweiten Phase (bogwera yo o ntsho), die Herausbildung zur Gemeinschaft stattfand.⁸¹

Bevor eine Initiation stattfand, mussten bestimmte Bedingungen erfüllt sein, bei den Sotho, z.B. die Teilnahme eines Häuptlingssohnes, geeignete Würdenträger, d.h. Lehrer oder Aufseher (mesue), Beschneider (thipane) und Zauberer (ngaka).⁸² Des Weiteren mussten wirtschaftliche Überlegungen getroffen werden, wie das Vorhandensein von genügend Getreide, Schlachtopfer, neue Kleidungsstücke sowie Butterfett (mafura a lefehlo).⁸³ Für die Eröffnung der bodika bei den Pedi (go hlagisa koma) sowie bei den Tswana (letsholo) lud der Chief zu einer Versammlung der Chiefs bzw. aller männlichen Regimenter ein. Bei den Tswana verbrachten alle Jungen die Nacht vor der Beschneidung zusammen im Häuptlingskral (khotla) und am Morgen wurden sie zum Beschneidungsplatz geführt, der entweder in der Nähe eines Flusses oder im Häuptlingskral selbst lag.⁸⁴ Als Zeichen, dass die Jungen beim Betreten des Beschneidungsortes ihre Kindheit zurückließen, wurde ihnen bei allen drei Gruppen die Kleidung (tsega bei den Tswana) abgenommen. Bei den Sotho und

⁷² Diese ethnischen Gruppen wurden zusammen betrachtet, da sie gemeinsame Ursprünge haben und somit im Ablauf der Initiation große Ähnlichkeiten aufweisen und meist nur Abweichungen in der Namensgebung bestehen; die Spaltung der beiden Gruppen der Sotho und Tswana ereignete sich infolge von Bevölkerungsverschiebungen in den 1820er Jahren. Untergruppen der Sotho-Tswana sind Kwena, Thlaping, Kgatla, Rolong, Ngwato, Ngwaketsi, Tlharo und südliche Sotho (Pedi). (Vgl. Beck 1997: 107)

⁷³ Vgl. Beyer 1926: 250; Walk 1928: 40-41.

⁷⁴ Vgl. Walk 1928: 64; Beyer 1926: 259

⁷⁵ In der Jugend fanden Kämpfe zwischen den Jungen statt, damit der Stärkste (nkgwete) unter ihnen ermittelt wurde. Das Gleiche (malokwane) galt auch für die Mädchen, aber hier wurde auf das Gesangs- und Tanztalent Wert gelegt. (Vgl. Mönning 1978: 108, 111, 113-114; Beyer 1926: 250; Krige 1966: 101; Van der Vliet 1974: 229).

⁷⁶ Vgl. Mönning 1978: 108, 113-114.

⁷⁷ Dieser Abschnitt basiert auf Mönning 1978: 113, 122; Van der Vliet 1974: 233.

⁷⁸ Vgl. Walk 1928: 66.

⁷⁹ Die Bezeichnung Beschneidung wurde teilweise als eine unzureichende Übersetzung für das Tswana-Wort go rupa (beschnitten werden) oder die Namen bogwera und boyale beschrieben, da es nicht alle Bedeutungselemente beinhaltete. (Vgl. Comaroff 1985: 91, 85; Walk 1928: 34; Brown 1921: 420; Schapera 1994: 105, 117; Jensen 1933: 53; Willoughby 1909: 228)

⁸⁰ Diese Aussage basiert auf Walk 1928: 35; Brown 1921: 420.

⁸¹ Vgl. Comaroff 1985: 87-88.

⁸² Vgl. Mönning 1978: 108, 113-114.

⁸³ Dieser Abschnitt basiert auf Raum 1969/70: 14-15; Guma 1965: 242; Walk 1928: 41.

⁸⁴ Vgl. Comaroff 1985: 90; Walk 1928: 36; Willoughby 1909: 234.

Pedi wurde ihnen zusätzlich das Haar abrasiert.⁸⁵ Die Operation wurde bei den Sotho von einem Zauberpriester oder von anderen Männern mit entsprechenden Fähigkeiten vollzogen.⁸⁶ „Der zu Beschneidende wird mit weit auseinandergespreizten Beinen auf einen niedrigen Stein gesetzt. [...] Vor ihm hockt der Operateur [...]. Mit den Fingern der linken Hand faßt er die Vorhaut, schiebt die Eichel etwas zurück und trennt in zwei Bewegungen die Vorhaut ab [...]. Während der ganzen Beschneidungsoperation wird von den Männern ein lauter Gesang angestimmt.“⁸⁷ Bei den Tswana wurde die Vorhaut mit einem runden Schnitt entfernt und die Vorhaut einfach weggeworfen.⁸⁸ Ähnlich war die Beschneidung bei den Pedi, wo die Jungen von laut singenden Männern umkreist waren und nach dem Rang der Initianden aus dem Kreis herausgeführt und auf einen bestimmten Stein gesetzt (shlalo) wurden, auf welchem jeder während der Beschneidung saß.⁸⁹

Nach der Beschneidung erfolgten bei allen drei Gruppen Waschungen. Bei den Sotho erhielten die Neubeschnittenen einen Sorghum-Brei (lesheleshele), der eine betäubende und schmerzstillende Wirkung hatte. Es wurde ein Verband (leshalo) über den Penis gezogen, damit dieser den Oberschenkel nicht berührt. Während der Heilungszeit mussten die Initianden auf dem Rücken schlafen und hatten Ess- und Trinkverbote zu befolgen. Außerdem vollzogen sie jeden Morgen Waschungen.⁹⁰ Die Hauptaufgaben aller drei Gruppen in dieser Zeit waren das Jagen, Feuerholz sammeln, Unterweisungen am Morgen und Wiederholungen am Nachmittag, Tanz sowie das Erlernen von Initiationsliedern (koma) und einer Geheimsprache.⁹¹ Letztere beinhaltete neue Wörter für Gegenstände und Personen, die in der Umgangssprache nicht bekannt waren.⁹² Des Weiteren wurden bei den Sotho Loblieder (thoko) verfasst, die jeder persönlich am Tag der Rückkehr der Öffentlichkeit vortrug.⁹³ Bei den Tswana gab es zwei Arten von Gesängen, zum einen die eigentlichen bogwera-Gesänge (dipina) und zum anderen die Siegesgesänge (dikoma).⁹⁴ Weiterhin kam es zur Erlernung der songs of the law (dipina tsa molao).⁹⁵ Eine Besonderheit unter den dipina-Gesängen bei den Tswana war der Salzritus bzw. das Salzlied (pina ya letswae). Bei diesem Lied wurden die Vorzüge des Salzes von den Initianden besungen, dass zu den größten Tabus gehörte. Dieser Ritus fand jeden Morgen und Abend auf dem Versammlungsplatz statt und beinhaltete auch die Teilnahme anderer männlicher Bewohner.⁹⁶

⁸⁵ Vgl. Mönning 1978: 114-116; Comaroff 1985: 90; Walk 1928: 35-36; Willoughby 1909: 234.

⁸⁶ Vgl. Walk 1928: 42-43.

⁸⁷ Beyer 1926: 251.

⁸⁸ Übersetzung von „The thumb of the operator is inserted in the foreskin and a circular cut is made right round. [...] nothing is done with the blood; and the amputated foreskin is simply thrown away.“ (Willoughby 1909: 233)

⁸⁹ Dieser Abschnitt basiert auf Mönning 1978: 114-116.

⁹⁰ Vgl. Guma 1965: 245; Raum 1969/70: 20; Ashton 1955: 49.

⁹¹ Unterweisungen hießen ‚me-lao‘, d.h. Gesetze der koma. Initiationslieder wurden auch dikoma genannt und waren meist Lobeserhebungen auf die Beschneidungsschule. (Vgl. Guma 1965: 241, 247; Raum 1969/70: 22-24, 29-30; Beyer 1926: 254-257; Hoffmann 1914: 85; Walk 1928: 44; Ashton 1955: 50)

⁹² „Der Zweck dieser Geheimsprache ist augenscheinlich der, den Eindruck des Geheimnisvollen noch zu vermehren, den diese Zeremonie auf die Nichteingeweihten machen soll“. (Beyer 1926: 257; vgl. Raum 1969/70: 31; Ashton 1955: 47-48)

⁹³ In einigen Quellen wird bei ihnen vom Elefantenstechen, während der Seklusionszeit, gesprochen. (u. a. Raum 1969/70: 31; vgl. Guma 1965: 246; Hoffmann 1914: 86)

⁹⁴ Vgl. Comaroff 1985: 92; Walk 1928: 38.

⁹⁵ „The law (molao) was the corpus of oral prescriptions which gave shape to politico-jural action, a world in which symbols of male identity were simultaneously instruments of control“ (Comaroff 1985: 100); Bedeutung der traditionellen Gesetze: „to prepare the boy as a potential adult for the social, political, jural and economic roles that will be expected of him as a man“. (Mönning 1978: 119)

⁹⁶ „The rites associated with the ‘song of salt’ were the most elaborate of all in the liminal stage and made use of objects that were themselves transformations of key elements in prior phases (...), which here signified male sexuality in its various forms.“ (Comaroff 1985: 93, 102; vgl. Walk 1928: 38; Brown 1921: 422, 424)

Am Entlassungstag erhielten die Initianden der Sotho und Pedi nach Waschungen und dem Rasieren der Haare einen neuen Lendenschurz, damit wurde jegliche Spur der Kindheit getilgt.⁹⁷ Sie erhielten einen neuen Namen und bei den Pedi und Tswana wurden sie zu einem neuen Regiment (*mphatho*). Es wurde für alle drei Gruppen ein großes Fest veranstaltet. Bei den Pedi wurde der ganze Körper mit einer Mixtur aus Fett und rotem Ocker eingerieben. Die Jungen gingen in Prozession zum Dorf, durften aber nicht zurückblicken.⁹⁸ Bei den Pedi und Tswana hießen sie nun *dialogane* und bei Sotho *dialogha*, d.h. die von der Reifezeremonie Heimkehrenden.⁹⁹ Zur Wiedereingliederung fand bei den Sotho das *Hammerritual* statt.¹⁰⁰ Der Zauberer brachte einen großen Hammer (*noto*) zum Glühen, der daraufhin in Bier gelegt wurde. Jeder der Initianden nahm einen Schluck und spuckte ihn in Richtung Sonne wieder aus. Den Rest des Bieres nannte man Bier des Hammers. Darauf folgte das Vortragen der Loblieder. Bei den Tswana erfolgte der *thalalagae*-Ritus.¹⁰¹ Die Jungen der Pedi und Tswana blieben für weitere Tage im Häuptlingskral. Bei allen drei Gruppen folgten Besuche bei den wichtigsten Verwandten. Ihre Hauptaufgabe bestand im Hüten der Rinder.¹⁰² Ab diesem Zeitpunkt hießen sie bei den Pedi *magaola* und bei den Tswana *botshotlwana*.¹⁰³ Die jungen Männer durften nun auch an den Besprechungen der Männer (*lekgotla la banna*) teilnehmen.¹⁰⁴ Noch durften die jungen Männer der Sotho mit keiner Frau sprechen. „Nach zwei Monaten versammelten sich die *makolwane* einer Nachbarschaft und begaben sich zu einer bestimmten Hütte, wo sie eine Gruppe junger Männer und Frauen vorfanden. Die jungen Männer (*bahlankana*) forderten sie auf, alle gleichzeitig zu lachen. Danach durften sie frei mit Frauen reden.“¹⁰⁵

Bei den Tswana folgten nach der Jungeninitiation die Riten der *thoyane*, welche eine Verbindung zwischen *bogwera* und *bojale* Zyklus (Mädcheninitiation) bildete mit Gesang und Tanz.¹⁰⁶ Nach ungefähr einem Jahr wurde die schwarze *bogwera* abgehalten, bei der die jungen Männer zum Häuptlingskral eingeladen wurden, um die Lektionen der weißen *bogwera* zu wiederholen, insbesondere der *songs of law*.¹⁰⁷ Bei den Pedi lagen in den meisten Fällen zwei Jahre zwischen *bodika* und *bogwera*. Diese *bogwera*-Phase dauerte ungefähr einen Monat und sollte die Bindungen im Regiment festigen. Es erfolgten Waschungen und die jungen Männer trugen einen speziellen Lendenschurz, damit wurden sie *magwera*. Sie erhielten Unterweisungen, eine Wiederholung des Erlernten aus der *bodika*-Phase. Darüber hinaus gingen sie auf die Jagd und sammelten Feuerholz. Zuletzt erfolgte eine Waschung, die Haare wurden abrasiert und die Jungen wurden, von ihrem Vater, mit einem neuen Lendenschurz bekleidet.¹⁰⁸ Am Ende dieser Zeit kehrten alle zu ihren Familien zurück und nahmen Aufgaben des täglichen Lebens wahr.

⁹⁷ Vgl. Raum 1969/70: 32-33.

⁹⁸ Nicht selten starb ein Initiand nach der Operation oder während der *lebollo*. Der Tod wurde zunächst geheim gehalten und die Leiche wurde entweder auf dem Feld oder unter der Feuerstelle begraben (ohne Totenklage); „Am Tage der Entlassung zerbrach ein Bote vor dem Hütteneingang der betreffenden Eltern schweigend einen Topf. Bei einigen Kwena-Stämmen fanden die Eltern bei der Entlassung die Feldecke ihres Sohnes an der Stelle auf dem Beratungsplatz“. (Raum 1969/70: 33; vgl. Beyer 1926: 257-258; Guma 1965: 246-248; Ashton 1955: 50; Mönning 1978: 119)

⁹⁹ Basierend auf Mönning 1978: 116, 118-119, 121.

¹⁰⁰ Vgl. Beyer 1926: 258; Raum 1969/70: 33, 35, 37.

¹⁰¹ Vgl. Comaroff 1985: 105.

¹⁰² Vgl. Raum 1969/70: 34-35, 38; Guma 1965: 248; Walk 1928: 39, 46; Comaroff 1985: 105-107; Beyer 1926: 258.

¹⁰³ Vgl. Comaroff 1985: 108, 113.

¹⁰⁴ Vgl. Mönning 1978: 121-122.

¹⁰⁵ Raum 1969/70: 38; vgl. Guma 1965: 248.

¹⁰⁶ Vgl. Comaroff 1985: 106-107.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 108.

¹⁰⁸ Dieser Abschnitt stützt sich auf Mönning 1978: 122-123.

Die Mädcheninitiation der Sotho wurde unabhängig von der Jungeninitiation absolviert.¹⁰⁹ Die Initiation bei den Tswana war durch die Verbindung der Riten der thoyane gekennzeichnet und bei den Pedi folgte die Initiation nach der Schließung der Jungeninitiation.¹¹⁰ Bei den Pedi wurden alle Mädchen (byale) zusammengerufen und gingen gemeinsam an einen entlegenen Ort, wo ihre Haare abrasiert und sie eine Lederschürze (kgakgo) bekamen. Die Initiation der Tswana fand nach dem Einsetzen der ersten Menstruation statt. Bei jedem Mädchen wurde ein Eingriff vorgenommen bei dem, am rechten Oberschenkel ein Schnitt gemacht und daraufhin die Wunde mit einem heißen Gegenstand ausgebrannt wurde.¹¹¹ Der Hauptakt der Initiation bei den Sotho und Pedi war die Beschneidung. Bei jedem Mädchen (Byale) der Sotho wurde ein senkrechter Einschnitt am Schamhügel vorgenommen. Außerdem wurde ihnen unterhalb der Augen mit einer Nadel ein spezielles Zeichen eingeritzt.¹¹² Eine andere Darstellung lautet, dass die Mädchen am Fluss hingelegt wurden und die Großfrau des Häuptlings (Mohumagadi) fasste die inneren Schamlippen und machte unterhalb der Harnröhre einen Querschnitt. „Die ihr im Rang folgende hält ein glühendes Eisen bereit und streicht damit über die Wunde.“¹¹³ Von der Beschneidung der Pedi gibt es keine Beschreibung. Die beschnittenen Mädchen der Sotho wurden litsueyane genannt und die Unbeschnittenen mathisa.¹¹⁴ Es folgte bei allen drei Gruppen Waschungen und von den Tswana gibt es die Beschreibung der Einreibung mit weißem Lehm.¹¹⁵

Bei den Sotho wurde nach der Beschneidung jedem Mädchen ein Band (Rabarabane) um den Hals gelegt, welches als ein Fruchtbarkeitszeichen galt. Am dritten Tag gingen die Mädchen wieder zum Fluss und das Band wurde ihnen abgeschnitten und sie wurden mit weißem Lehm eingerieben und kleideten sich in Schilfrohr. Dann bekamen sie ein neues Band (Ngwana).¹¹⁶ In der Übergangsphase erfolgte eine strenge Unterweisung in den zukünftigen Pflichten. Sie mussten Wasser und Holz unter schwierigen Bedingungen tragen oder erhitze Gegenstände anfassen.¹¹⁷ In anderen Quellen heißt es nur, dass die Mädchen Unterweisungen erhielten für den zukünftigen Alltag. Bei den Pedi erlernten sie die Initiationslieder (dikomana – Geheimnisse der koma) und der Tanz nahm eine wichtige Rolle ein. Außerdem halfen sie sich gegenseitig ihre inneren Schamlippen lang zu ziehen.¹¹⁸

Am Ende der Übergangszeit gingen die Mädchen der Sotho abermals zum Fluss, wo die Mohumagadi zwei Längsschnitte in die äußeren Schamlippen vornahm. Die ihr im Rang folgende Frau brannte wieder mit einem heißen Eisen die Wunde aus.¹¹⁹ Nach dieser etwa zwei Monate dauernden Phase zogen die Mädchen, mit rotem Ocker bemalt und mit neuen Schurzfellen bekleidet, zum Häuptling. Dieser gab ihnen neue Namen und es wurde ein

¹⁰⁹ Vgl. Beyer 1926: 260; Guma 1965: 243; Thilenius 1915: 73.

¹¹⁰ Für jedes Mädchen wurde eine individuelle Zeremonie, mit der ersten Menstruation, abgehalten. Sie wurde bokgarebe genannt. Diese wurde individuell in jeder Familie veranstaltet. Das Mädchen wurde in der Hütte für drei bis vier Tage weggesperrt und es erfolgten Waschungen jeden Tag vor Sonnenaufgang, ke go hlapa lerole genannt. In der Hütte wurde ihr während des Tages Regeln beigebracht, wie sie sich während der Menstruation zu verhalten hatte, denn diese Zeit wurde als eine Phase der Unreinheit angesehen. Nach dieser Zeit erhielt sie als Eingliederungsritus neue Kleidung. Danach wurde sie kgarebe, erwachsenes Mädchen genannt. Theoretisch konnte sie nun heiraten. (Vgl. Mönning 1978: 124-125; Comaroff 1985: 106-107)

¹¹¹ Übersetzung von „[t]he inside of her right thigh was cut and the glowing end of an ignited stick was twisted in the wound“. (Comaroff 1985: 114; vgl. Van der Vliet 1974: 233)

¹¹² Vgl. Beyer 1926: 260; Thilenius 1915: 73; Hoffmann 1914: 108.

¹¹³ Thilenius 1915: 73; vgl. Schapera 1996: 259.

¹¹⁴ Vgl. Walk 1928: 65.

¹¹⁵ Vgl. Comaroff 1985: 115.

¹¹⁶ Vgl. Thilenius 1915: 74.

¹¹⁷ Vgl. Beyer 1926: 260; Thilenius 1915: 74.

¹¹⁸ Vgl. Mönning 1978: 126-128.

¹¹⁹ „Andere Völker machen diese Längsschnitte am rechten und linken Oberschenkel“. (Thilenius 1915: 75)

großes Fest zum Ende der Initiation gefeiert.¹²⁰ Die Pedi Mädchen wurden am Ende in ein Regiment zusammengefasst, nachdem eine letzte Waschung und eine neue Einkleidung erfolgten. Auch bei den Tswana erfolgte diese neue Einkleidung.¹²¹ Danach waren sie in die Gemeinschaft aufgenommen und kehrten nach Hause zurück. Ihre physische Reife war allgemein anerkannt. Für die Pedi war die Initiation aber erst der Beginn einer Übergangsphase. Meist folgte kurz darauf die Heirat.¹²²

3.1.2. Xhosa

Die Xhosa hatten sowohl eine Initiation für die Jungen (ukusoka gleichbedeutend mit der Beschneidung) als auch für die Mädchen (intonjane oder thombisa ebenfalls Beschneidung).¹²³ Die Kindheit wurde ubukwenkwe genannt und die Erwachsenenwelt ubudoda. Ein Mann hieß indoda oder inkowala und ein Unbeschnittener wurde kwendini oder quinquh genannt.¹²⁴ Bei den verschiedenen Untergruppen der Xhosa wurde die Beschneidung als Initiation, z.B. bei den Gcaleka, Tembu, Bomvana, Mpondomise, Mfengu und Hlubi durchgeführt. Hingegen hatten die Mpondo und Bhaca keine Initiation (Beschneidung).¹²⁵

Die Initiation erfolgte in verschiedenen Phasen. Am Anfang stand der Beschluss ein Buschlager durchzuführen mit der Ernennung der Würdenträger. Vor der Beschneidung hieß der Junge inkwenkwe.¹²⁶ Die Initiation begann mit einem Voropfer (ukungcamisa-Opfer), worauf der Beschneidungsritus folgte. „Der Beschneider (inchibi) tritt an den ersten Initianden heran, zieht ihm die Vorhaut mit Daumen und Zeigefinger vor, schneidet sie mit einem [...] scharfen Messer ab und läßt sie vor dem Beschnittenen in die Schaffeldecke fallen. Im gleichen Augenblick ruft er dem Initianden, der weder schreien noch das Gesicht verziehen soll, zu ‚uyindoda‘ (Du bist ein Mann), worauf dieser antwortet: ‚ndiyindoda‘ (Ich bin ein Mann).“¹²⁷ In der kurzen Heilungszeit waren die Jungen strengen Verboten ausgesetzt und diese Zeit wurde mit dem Zwischenopfer (ukojiswa-Opfer) beendet.¹²⁸ Während der folgenden Zeit wurde der Junge abakweta genannt und bemalte sich mit weißem Lehm (i-futa).¹²⁹ Diese Periode beinhaltete Gefahr und rituelle Unreinheit.¹³⁰ Die Hauptbeschäftigungen in der vier bis sechs Monate dauernden Absonderungszeit waren der umtshila/umtshilo- Tanz und die Jagd.¹³¹ Die abakweta führten ihre Tänze auf verschiedenen Kralen auf. Einige Tage bevor die Initianden Männer (ubukweta) wurden, erfolgte eine Waschung und ihnen wurden die Haare abrasiert.¹³² Anschließend erfolgte das Niederbrennen der Hütte, eine Salbungszeremonie, Überreichung des Friedensstabes und des Speeres

¹²⁰ Vgl. Beyer 1926: 260.

¹²¹ Vgl. Comaroff 1985: 115.

¹²² Dieser Abschnitt stützt sich auf Mönning 1978: 126-128.

¹²³ Die thombisa Bräuche wurden nicht so stark wahrgenommen, wie die Beschneidung, „performed the thombisa ceremony and celebrated the intonjane rites“ (Koyana 1980: 62); „[I]ntonjane was the female rite of passage at the onset of first menses, marking the passage from girlhood to adulthood and eligibility for marriage.“ (Mills 1995: 153; vgl. Asmus 1939: 158; Walk 1928: 58; BM 1856: 57; MdB 1876: 236)

¹²⁴ Vgl. Bennett 1991: 342; Walk 1928: 31.

¹²⁵ Vgl. Raum 1968: 122; Soga 1931: 247-248; Koyana 1980: 60; Hodgson 1997: 69; für die Bhaca heißt es bei Van der Vliet 1974: 229, dass sie eine Initiation (mit Beschneidung) vollzogen.

¹²⁶ Vgl. Bennett 1991: 341.

¹²⁷ Raum 1968: 127, Bsp.: Bhaca: „still slit the frenum or cut it off with a horse-hair as a hygienic measure“. (Van der Vliet 1974: 229)

¹²⁸ Vgl. Raum 1968: 122; Mills 1995: 156.

¹²⁹ Vgl. Raum 1968: 128; Walk 1928: 27; Uhlig 1983: 8.

¹³⁰ Vgl. Soga 1931: 255; Koyana 1980: 60; Mills 1995: 156.

¹³¹ Gesänge der abakweta wurden Um-Yeyezelo, Ingoma ka-Mhala und Um-Qolo we-Namba genannt. (Vgl. Soga 1931: 256, 258; Raum 1968: 130-131; Mills 1995: 156; Walk 1928: 30; Jensen 1933: 54, Uku-Tshila Tanz)

¹³² Vgl. Soga 1931: 257.

(umngay) als Zeichen der Mannbarkeit.¹³³ Sie erhielten einen neuen Namen, wurden von diesem Zeitpunkt ikrwala genannt und bemalten sich von nun an mit roter Farbe. Alle Verbote der Seklusionsszeit wurden aufgehoben und sie kehrten in die Gemeinschaft zurück.¹³⁴

Ein Mädchen wurde mit der Pubertät ein intombi und konnte heiraten, aber ein Zweck der thombisa war u. a. das Unterweisen im Gebären von Kindern.¹³⁵ Während der Initiation wurde das Mädchen eine Zeit lang aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen.¹³⁶ Die Hauptbeschäftigungen waren der Gesang und Tanz - der umtshotsho-Tanz. Die Eingliederungsriten waren gekennzeichnet durch Waschungen, Rotfärben des Körpers und Geschenkübergabe.¹³⁷ Den höchsten sozialen Rang hatte eine Xhosa-Frau erst mit der Mutterschaft erreicht.¹³⁸

3.1.3. Zulu

Bei den Zulu hieß die Initiation thomba-Zeremonie, was beim Jungen ‚den ersten Samenerguss haben‘ und beim Mädchen ‚die erste Menstruation haben‘ bedeutete.¹³⁹ Die Initiation fand individuell statt.¹⁴⁰ Für die Mädcheninitiation gab es auch den Namen uDwa.¹⁴¹ Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts war die Beschneidung (ukusoka) kein Bestandteil der Initiation.¹⁴² Sie wurde von Shaka (um 1787-1828) abgeschafft.¹⁴³ Einige Quellen sprechen von der Einführung einer Ersatzoperation (Ukunquma Umtambo oder Ukugweda).¹⁴⁴ Die „Zulu-Hirtenknaben vollzogen mit scharfen Gräsern den Frenum-Schnitt an sich selbst.“¹⁴⁵ Der Junge trieb am frühen Morgen die Rinder aus dem Viehkral weit ins Feld und wurde später von seinen Altersgenossen aus seinem Versteck geholt.¹⁴⁶ Der Junge wurde geschlagen, damit er lernte mit Schmerzen umzugehen und er bekam isitubi, einen dicken Maisbrei zu essen. Nach kurzer Absonderungszeit in der Jungmännerhütte erhielt der Junge (umak’oti) neue Kleidung, vom Vater oder Großvater eine Medizin zur Stärkung sowie einen neuen Namen. Nach drei Tagen war die Initiation zu Ende.¹⁴⁷ Der Knabe wurde bei seiner Rückkehr vom Vater als Mann angesprochen und erhielt einen Speer als äußeres Zeichen eines Mannes. Nach der thomba-Zeremonie hieß der junge Mann ibungu oder insizwa. Am Ende kam es zur Bildung eines Altersklassenregiments (ukubuthwa oder ukujutshwa).¹⁴⁸

¹³³ Vgl. Walk 1928: 30.

¹³⁴ Dieser Abschnitt basiert auf Raum 1968: 134-135, 137.

¹³⁵ Vgl. Mills 1995: 153; Walk 1928: 60.

¹³⁶ Vgl. Koyana 1980: 62.

¹³⁷ Dieser Abschnitt basiert auf Walk 1928: 59.

¹³⁸ Eine verheiratete Frau hatte die Haut mit rotem Ocker bemalt. Der rote Ocker wurde als das Blut der Erde bezeichnet und bedeutet eine Verbindung zu den Ahnen. (Vgl. Nippa 2003: 37)

¹³⁹ Jedes Kind musste vor dem Erreichen der Pubertät seine Ohren durchstoßen haben (Qhumbuza, klekla oder ukudabula izindlebe). (Vgl. Krige 1950: 81, 87; Asmus 1939: 87, 160; Walk 1928: 33; Van der Vliet 1974: 226; Raum 1968: 142-143; Lugg 1907: 116; Omer-Cooper 1974: 170)

¹⁴⁰ Vgl. Walk 1928: 33.

¹⁴¹ Vgl. Krige 1950: 88; Van der Vliet 1974: 227.

¹⁴² Vgl. Raum 1968: 142; Asmus 1939: 158.

¹⁴³ Gründe für die Abschaffung der Beschneidung: die Gefahr der pluralistischen Häuptlingsmacht, denn durch die Initiation wurde jeder Häuptlingssohn zu einer potentiellen Führungsperson der Gemeinschaft. Shaka wollte aber eine Zentralisierung der Macht. Des Weiteren wollte Shaka nicht, dass die jungen Männer aufgrund der Beschneidung eine zeitlang als Krieger untauglich waren. (Vgl. Raum 1968: 142; Walk 1928: 32)

¹⁴⁴ Vgl. Asmus 1939: 158; Van der Vliet 1974: 229.

¹⁴⁵ Raum 1969/70: 50.

¹⁴⁶ Vgl. Walk 1928: 33-34; Krige 1950: 88.

¹⁴⁷ Vgl. Asmus 1939: 160; Krige 1950: 93, 96.

¹⁴⁸ Dieser Abschnitt basiert auf Krige 1950: 88, 99; Raum 1968: 143.

Die ersten Anzeichen der Pubertät wurden beim Mädchen ukutomba kwentombazana genannt.¹⁴⁹ Das Mädchen setzte sich, wenn sie ihre erste Menstruation bekam, in die Hütte ihrer Mutter, die daraufhin ihre Tochter wusch. Dann kochte die Mutter einen Brei. Für das Mädchen wurde auf der Frauenseite der Hütte eine Art Abteil (Umgonqo) hergestellt und mit Matten verhängen. Kein Mann oder Junge durfte nun die Hütte der Mutter betreten, ehe nicht die öffentliche Aufforderung dazu erfolgte. Es wurden Botschaften in die Nachbarschaft geschickt. Darauf kamen alle erwachsenen Mädchen aus der Umgebung zu Besuch, denn das Mädchen durfte die Hütte am Tag nicht verlassen und wurde dann mit roter Farbe bemalt. Am Ende wurde ein Fest veranstaltet und Initiationslieder gesungen. Danach wurden Vorkehrungen für die Hochzeit getroffen.¹⁵⁰

3.1.4. Venda

Die Venda hatten Initiationsriten für beide Geschlechter, welche koma und boscha (Mannbarmachung der Jungen und Mädchen) genannt wurden.¹⁵¹ Eine andere Bezeichnung für die Jungeninitiation war vhutuka und für die Mädcheninitiation vhusa, in denen die traditionellen Gesetze, milayo (Gesänge, Tänze und Unterweisungen) gelehrt wurden.¹⁵² Die Initiation der Jungen fand in der Tondo-Schule statt.¹⁵³ Diese war durch drei Merkmale gekennzeichnet: Geißelung, Beschneidung (morundo mgoma) und Vorführung von rituellen Holzfiguren. Letztere wurden koma genannt und es gab keine Vorschrift, was dargestellt wurde (z.B. ein Krokodil). Der Gegenstand wurde für einige Sekunden den Jungen gezeigt und war von einem Geheimnis umgeben. Vermutungen lauteten, dass es sich um Ahnenfiguren handelte.¹⁵⁴ Eine Art Fruchtbarkeitsritus war der domba-Ritus, welcher als zentrales Stück, den Pythontanz beinhaltet.¹⁵⁵ Die Jungen wurden nach ihrem ersten Samenerguss zum Tondo geholt, was ein abgeschlossener Raum im Kral war. Beim Eintritt in den Kral erhielt jeder Junge einen neuen Namen. Dort wurde die so genannte Tondo-Schule abgehalten, in der eine Unterweisung für die zukünftigen Pflichten vermittelt wurde und dauerte drei Monate.¹⁵⁶ Die Initiation war bei ihnen die erste Phase in ihrer Veränderung vom Kind zum Erwachsenen.¹⁵⁷

Die Initiation der Mädchen erfolgte, wenn zwei bis drei Mädchen ihre erste Menstruation hatten und damit die Zeremonie gleichzeitig absolvieren konnten. Es erfolgten tägliche Waschungen am Fluss sowie Unterweisungen für ihr künftiges Leben als Frau und Mutter. Es gibt Aussagen, nach denen nach der Pubertät für die Mädchen die milayo abgehalten wurde und vor der Hochzeit die domba.¹⁵⁸ Die Mädchen wurden seit ihrem 8. Lebensjahr dazu erzogen ihre äußeren Schamlippen lang zu ziehen. Nach der ersten Menstruation erfolgte das so genannte Wassersitzen und die Mädchen erhielten Unterweisungen für ihr künftiges Leben.¹⁵⁹

¹⁴⁹ Wenn sich das Mädchen im Kral befand, ging sie in die Hütte ihrer Mutter und setzte auf dem Platz links vom Eingang. War sie auf dem Felde oder sonst wo außerhalb des Krals so kehrte sie sofort zum Kral zurück, aber sie ging neben dem Weg. Sie sprach kein Wort und antwortete auf keine Frage. (Vgl. Asmus 1939: 160-162)

¹⁵⁰ Basierend auf Asmus 1939: 160-162; Walk 1928: 61.

¹⁵¹ Vgl. Bartels 1896(a): 35; Bartels 1896(b): 363; Walk 1928: 68.

¹⁵² Vgl. Blacking 1969: 71-72; Krige 1966: 100, vhusa - Pubertätszeremonie.

¹⁵³ Vgl. Walk 1928: 50.

¹⁵⁴ Dieser Abschnitt basiert auf Walk 1928: 51.

¹⁵⁵ Vgl. Krige 1966: 105.

¹⁵⁶ Vgl. Bartels 1896(b): 364; Walk 1928: 50.

¹⁵⁷ Vgl. Van der Vliet 1974: 226; Blacking 1969: 71-72.

¹⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁵⁹ Vgl. Bartels 1896(b): 364.

3.1.5. Weitere ethnische Gruppen

Die Khoikhoi (Hottentotten) kannten eine Initiation, in der die Jungen zu Männern erklärt wurden und danach als heiratsfähig galten.¹⁶⁰ Der Chief befragte dafür die älteren Männer nach ihrer Zustimmung für die Mannbarkeitserklärung der Jungen. Daraufhin wurde ein Fest veranstaltet. Eine andere Variante war, dass stattdessen eine Art individuelle Einführung, mit Ausschluss aus der Gemeinschaft und Unterweisungen, stattfand.¹⁶¹ Es ist sehr umstritten, ob die Khoikhoi die Beschneidung kannten.¹⁶² Möglichkeiten wären die Zirkumzision oder die Hodenentfernung (d.h. Ausschneiden des linken Hodens).¹⁶³ Als Grund für diese Operation wurde die Gefahr der Zeugung von Zwillingen genannt. Eine Vermutung über einige Khoikhoi-Gruppen lautet, dass, wenn sie keine Beschneidung durchführten, so besaßen sie eine Art Tätowierung, infolgedessen es zur Narbenbildung kam.¹⁶⁴ Die Mädcheninitiationsriten fanden bei allen Khoikhoi-Gruppen statt. Bei den Khoikhoi (Hottentotten) hieß sie kharu. Ein Mädchen war bei ihrer ersten Menstruation ein Tabu, worauf sie eine zeitlang aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen wurde und in einer separaten Hütte lebte. Es folgten Unterweisungen und Vorbereitungen für den so genannten Menstruationstanz (/hawa-/nab). Am Ende folgte ein großes Fest mit Tanz (reed dance) zur Wiedereingliederung des Mädchens in die Gesellschaft.¹⁶⁵

Bei den Lobedu hieß die Jungeninitiation komana und führte die Jungen in die Geheimnisse der Gesellschaft ein. Sie trug auch den Namen buhwera, ebenso wie die Ergänzungsschule. Bevor die Initiation begann verbrachten die Jungen die Nacht zuvor auf dem Feld und erlernten Lieder zur Eröffnung der Zeremonie.¹⁶⁶ Des Weiteren erhielten sie Ritzungen im Gesicht (vom Mund bis zu den Ohren) als Zeichen ihres Status.¹⁶⁷ In der Ergänzungsschule (buhwera) wurden die Jungen in die Geheimnisse des ‚Vogels‘ eingeführt. Die Mädchen wurden während ihrer ersten Menstruation für einen bestimmten Zeitraum aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen, dies beinhaltete für sie z.B. im kalten Wasser sitzen, ähnlich wie bei den Venda. Die Initiation trug den Namen byali.¹⁶⁸ Die Initiation war ebenfalls durch die Beschneidung gekennzeichnet, bei der ein kleiner Einschnitt oberhalb der Klitoris gemacht wurde. Die Zeremonie war mit bestimmten Tieren in Verbindung gebracht, insbesondere dem Vogel, welcher als der beherrschende Geist angesehen wurde und für ihn sangen und tanzten die Mädchen. Gleichzeitig erhielten sie Unterweisungen. Wie bei den Jungen fand auch bei den Mädchen eine Art Ergänzungsschule (buhwera) statt. Außerdem war die Initiation für sie ein Fruchtbarkeitssymbol.¹⁶⁹

Weitere ethnische Gruppen im südlichen Afrika, die eine Jungeninitiation praktizierten, waren die Tsonga, bei der die Beschneidung (yimba), das Kernelement darstellte.¹⁷⁰ Des Weiteren existierte die Bezeichnung kgaga für die Beschneidungsschule.¹⁷¹ Die Mädcheninitiation trug den Namen khamba oder yisa/ matin.¹⁷² Bei den Herero gab es

¹⁶⁰ Vgl. Walk 1928: 21.

¹⁶¹ Vgl. Schapera 1951: 279.

¹⁶² Vgl. ebd. 72; Walk 1928: 88.

¹⁶³ „Hodenexstirpation (Ausschneiden des linken Hodens, Halbkastration) ist eine sicher bezeugte Hottentottensitte, ‚corresponded to circumcision‘; sie findet sich bei der Mehrzahl der Stämme.“ (Walk 1928: 22); „the foreskin of the boy is seized by the operator, who pulls it forward over the gland as far as it will stretch, and then cuts it off close with one slash of a stone knife.“ (Schapera 1951: 72, 126, Bsp.: Khoisan (Buschleute))

¹⁶⁴ Vgl. Walk 1928: 23-24.

¹⁶⁵ Basierend auf Schapera 1951: 118, 120, 272, 276.

¹⁶⁶ Vgl. Van der Vliet 1974: 233, 229.

¹⁶⁷ Vgl. Krige 1966: 104.

¹⁶⁸ Siehe vertiefend Van der Vliet 1974: 227, 232-233.

¹⁶⁹ Dieser Abschnitt basiert auf Van der Vliet 1974: 232-234.

¹⁷⁰ Vgl. Walk 1928: 47.

¹⁷¹ Vgl. Hammond-Tooke 1974: 3.

¹⁷² Vgl. Walk 1928: 66.

ebenfalls die Jungenbeschneidung (omakura).¹⁷³ Die Ovambo besaßen eine Mädcheninitiation (ohanga) sowie die Nama bei der ersten Menstruation (kharu oder /habas).¹⁷⁴ Unter den Ndebele gab es die Jungeninitiation und Mädcheninitiation (ugutomba), die für die Jungen die Beschneidung beinhaltete.¹⁷⁵

Die Swazi besaßen eine Initiation, aber der Ritus der Beschneidung als Jungeninitiation wurde unter Mswati abgeschafft.¹⁷⁶ Wie bei den Zulu kam es bei ihnen zur Bildung von Altersklassenregimentern.¹⁷⁷ Für die Mädchen gab es keine Initiation, aber die Zeit der Menstruation wurde mit zahlreichen Tabus belegt. Der Übergang vom Mädchen zur Frau wurde durch eine bestimmte Haartracht gekennzeichnet.¹⁷⁸

3.2. Ähnlichkeiten und Unterschiede

Grundsätzlich liefen die Initiationen in Südafrika nach einem ähnlichen Schema ab. Meist besitzen sie eine Dreiphasenstruktur nach Arnold van Genneps Modell. Zunächst wird die Person von seiner alten Position entfernt. In der Übergangsphase fand eine Veränderung des Individuums statt und letztendlich erfolgte die Aufnahme einer neuen Person in die Gemeinschaft. In den Fällen, wo eine Beschneidung stattfand, war sie das äußere Kennzeichen der Ablegung der Kindheit. Aber während dieser offensichtlichen Separation spielten zahlreiche Tabus und Gebote eine wichtige Rolle. Bei den meisten ethnischen Gruppen wurde der Körper der Initianten mit weißen Lehm bemalt, z.B. bei den Tswana, Pedi und Venda, und sie erlernten eine Art Geheimsprache, z.B. bei den Sotho, Tswana, Pedi sowie Venda.¹⁷⁹ Bei einigen ethnischen Gruppen in Südafrika existierte eine Art Ergänzungsschule, z.B. bei den Sotho (vochwera), Pedi (bogwera) sowie Lobedu (buhwera).¹⁸⁰ Die Jungen- und Mädcheninitiation fanden entweder gleichzeitig statt, z.B. bei den Tswana und Lobedu oder die Mädcheninitiation folgte im Anschluss, an die, der Jungen, z.B. bei den Pedi. Bei der Mädcheninitiation fand eine Beschneidung bei den Sotho, Pedi und Lobedu statt. Bei den Tswana wurde am Oberschenkel eine Ritzung vollzogen. Bei den Xhosa, Zulu, Venda und Khoikhoi bestand die Initiation hauptsächlich aus Unterweisungen. Dagegen hatten die Venda und Lobedu die Besonderheit des Wassersitzens. Bei den Swazi existierte keine Mädcheninitiation.

Besonderheiten bei den Sotho waren das Elefantenstechen in der Seklusionsphase sowie das Hammerritual in der Eingliederungsphase. Außergewöhnlich bei den Tswana war der Salzritus bzw. -gesang, den es bei keiner anderen ethnischen Gruppe in Südafrika in dieser Form gab. Bei den Xhosa ist ein Merkmal, dass sie nach der Beschneidung zum Mann ausgerufen wurden. Des Weiteren gab es die Besonderheit des Häuptlingsdienstes bei den Sotho und Pedi. Die Zulu und Swazi sind die einzigen ethnischen Gruppen, die keine Beschneidung der Jungen nach der Abschaffung von Shaka und Mswati kannten. Sie haben dafür eigene Arten der Initiation entwickelt. Bei den Zulu gibt es die besondere Form der Ohrläppchendurchbohrung, die aber bereits vor Beginn der Pubertät vollzogen wurde.

¹⁷³ Vgl. ebd. 51.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 69; Hoenlé 1985: 62.

¹⁷⁵ Vgl. Jones 1921: 147; Jensen 1933: 56; Walk 1928: 69.

¹⁷⁶ Vgl. Raum 1968: 142.

¹⁷⁷ Vgl. Marks 1990: 14.

¹⁷⁸ Vgl. Kuper 1963: 52.

¹⁷⁹ Vgl. Van der Vliet 1974: 229-230.

¹⁸⁰ "Nicht nur bei den Nord-Sotho [Pedi], sondern auch bei den meisten West-Sotho-Stämmen [Tswana] bestand die Jünglingsweihe aus zwei zeitlich voneinander getrennten Absonderungszeiten mit den jeweils entsprechenden Eingangs- und Entlassungszeremonien." (Raum 1969/70: 50-51; vgl. Van der Vliet 1974: 231-232)

4. Missionarische Berichte über Initiation

In diesem Kapitel soll die Berichterstattung aus Südafrika vor 1939 anhand von Zitaten aus den drei deutschen Missionszeitschriften zur Initiation untersucht werden. Festzuhalten ist, dass die Darstellungen der Missionare nur idealtypisch verstanden werden können, denn eine einheitliche Sichtweise gibt es nicht. Es wird ein Entwicklungs- und Wandlungsprozess dargestellt. Dabei liegt in der Person des Missionars ein Konflikt, denn es muss nach dem tieferen Interesse des Missionars für die fremde Kultur gefragt werden.¹⁸¹ Zum einen erforschte er die gesellschaftlichen Strukturen, z.B. durch Teilnahme an Festen bzw. Zeremonien, aus diesen Erfahrungen konnten dann detaillierte Berichte entstehen. Zum anderen setzten sich die Missionare mit der Sprache auseinander, erste Grammatiken oder Bibelübersetzungen entstanden. Des Weiteren stand für viele Missionare klar die Verbreitung des Christentums im Vordergrund und nicht die Auseinandersetzung mit der afrikanischen Kultur. Grundsätzlich sind Unterschiede in der Berichterstattung der einzelnen Missionsgesellschaften feststellbar. In den Heften der Herrnhuter Brüdergemeine stehen eher die einzelnen Missionare im Vordergrund, dagegen spielt bei der Hermannsburg Mission oft auch die Verkündigung des reinen christlichen Glaubens eine wichtige Rolle. Bei ihnen rückt daher der alltägliche Ablauf der Missionsarbeit eher in den Hintergrund. In den Heften der Berliner Mission sind sowohl die Missionsarbeit als auch die Verkündigung des christlichen Glaubens in einem ausgeglichenen Verhältnis vertreten. Der Grundton der Berichterstattung ist vom Erfolg der Heidenbekehrung geprägt. Die Berichte werden meist an einzelnen Personen festgemacht, an denen die Bekehrungsgeschichte erzählt wird.

Bei der Auswertung fiel es häufig schwer zu wissen, um welche ethnische Gruppe es sich bei den Äußerungen der Missionare handelt. Meist wurde nur allgemein von Kaffern gesprochen oder der Name eines Gemeindemitgliedes genannt. Es wurde versucht in dieser Arbeit über die Bezeichnung des Initiationsritus, sich den einzelnen Gruppen zu nähern und zu erschließen. Im Jahresbericht der Berliner Mission von 1864 wird zum Beispiel von der „Koma d.h. Beschneidungsfeier“ gesprochen, also kommt nur die Gruppe der Sotho mit nahen verwandten Gruppen, wie den Pedi in Frage.¹⁸² Die vorliegende Arbeit hält sich an die Bezeichnungen der Missionare aus den Zitaten, auch wenn es heute keine gängigen Bezeichnungen mehr sind. Es sei aber darauf verwiesen, dass meist die Zuordnung in dieser Weise relativ gut möglich war.

Markant ist auch die Wortwahl der Missionare, denn sie sprechen bei den Festlichkeiten der Initiation von einem ‚Heidenlärm‘, der veranstaltet wurde. Allgemein wurde häufig von der Heidenschulen, Mannbarkeitsschule sowie Beschneidungsschule gesprochen.¹⁸³ Die Beschneidung wurde von der Hermannsburg Mission als „Strick Satans“ bezeichnet.¹⁸⁴ Außerdem gibt es die Äußerung, dass zu Zeiten der Beschneidung „heidnische Greuel“ geschehen, „als wenn die ganze Hölle auf Erden sei“.¹⁸⁵ Die Berliner Missionare bezeichnen die Beschneidung als „Teufelswerk“ mit „wildem Tánze[n]“ und „nächtlíche[m] Höllengeheul“.¹⁸⁶ Sie geben zu Bedenken, „wie viel Schmutz und Satansgreuel hinter diesen harmlos scheinenden, oft gesälligen Formen steckt“.¹⁸⁷ Sie weisen auch auf die Gefahren für die Christen in dieser Zeit hin: „Die armen Leute, wären sie doch bei dieser Gelegenheit fest geblieben, so hätten ihre heidnischen Landsleute gewußt, was sie wollen, und sie hätten für

¹⁸¹ Siehe hierzu vertiefend Pakendorf 1996: 161-175.

¹⁸² BM (Jahresbericht) 1865: 207.

¹⁸³ MdB 1866: 36; MdB 1908: 92; BM 1869: 61; HM 1915: 26; HM 1925: 69; BM (Jahresbericht) 1911: 81; BM 1912: 212, Bsp.: Sotho und Venda

¹⁸⁴ HM 1859: 38, Missionar Heinrich Schröder im Betschuanenland.

¹⁸⁵ HM 1894: 24.

¹⁸⁶ BM 1870: 117; BM 1864: 276.

¹⁸⁷ BM 1883: 408.

die Zukunft Ruhe gehabt!“¹⁸⁸ Die Koma wird als „eine Art heidnische Konfirmation mit götzendienerischen und heidnischen Gebräuchen“ bezeichnet.¹⁸⁹ Sie verweisen darauf, dass die Mädchen nach der Koma einen neuen Namen erhalten. „Er ist so recht ein satanisches Gegenstück zu dem christlichen Taufnamen.“¹⁹⁰ Des Weiteren äußern sich die Missionare: „Man kann sich keine Vorstellung davon machen, wie stumpf sich die Erwachsenen zeigen und wie fest sie an den alten Sitten hängen.“¹⁹¹ Es gibt vielfach Zitate der Missionare, indem sie die heidnischen Sitten verdammen und ihr Unverständnis ausdrücken über das zähe Festhalten der Afrikaner an den alten Vorstellungen.¹⁹² Die Missionare nahmen wohl wahr, dass ein Unbeschnittener in seinem traditionellen Gefüge als ein Nichts galt, „jeder Unbeschnittene als Spottvogel umherläuft“, dennoch nicht vollständig in die Christengemeinde aufgenommen wurde.¹⁹³ Ein Junge musste die Initiation durchlaufen haben, „denn sie macht ihn in den Augen seiner Stammesgenossen zum Mann“.¹⁹⁴

Die Missionare setzten sich größtenteils mit der Beschneidung auseinander, auf der nun auch der Fokus der Auswertung liegen soll. Zu Beginn sei erwähnt, dass meist nur von ‚Beschneidung‘ gesprochen wird, aber die differenzierten Namen häufig unerwähnt blieben. Die Missionare erkannten nur die halböffentlichen Festlichkeiten und waren von den eigentlichen Zeremonien ausgeschlossen. Aber es ist nicht abzustreiten, dass es auch Missionare gab, die tiefere Einblicke erhielten und darüber recht detailliert berichteten. So fanden sich bei meiner Untersuchung die Namen für die Initiation: Intonjane und Boyali für die Mädchen und Boguera für die Jungen sowie Koma für Mädchen und Jungen.¹⁹⁵ Im Missionsblatt der Brüdergemeine findet sich das Wort Abakweta für die Bezeichnung der Initianden bei den Xhosa.¹⁹⁶ Laut den Berliner Missionaren existierten bei den Mfengu (Untergruppe der Xhosa) die Beschneidung und Jungfrauentänze.¹⁹⁷ Außerdem gibt es in den Berliner Missionsberichten die Bezeichnung Koma (Beschneidung) für die Initiation bei den Pedi.¹⁹⁸ Für die Pedi wurden auch die Begriffe Beschneidungsschule und Heidenschule bestimmt.¹⁹⁹ Im Hermannsburger Missionsblatt existiert die Beschreibung, dass der isicoco (Haarring), „das Zeichen der Mannesehre“ bei den Zulu sei.²⁰⁰

¹⁸⁸ BM 1885: 419.

¹⁸⁹ BM 1887: 395.

¹⁹⁰ BM 1870: 122.

¹⁹¹ MdB 1865: 247.

¹⁹² Vgl. Höckner 2000: 225-233.

¹⁹³ BM 1859: 271; vgl. Etherington 1997: 97, Bsp.: Zulu.

¹⁹⁴ BM 1888: 135, Wartburg, Synode Britisch-Kafferland.

¹⁹⁵ Intonjane: BM 1856: 57; MdB 1876: 234; BM 1864: 165, Jungfrauentänze, Mannbarkeitserklärung; Koma: BM 1864: 207-208; BM 1869: 61-62, „Mannbarmachung“ der Mädchen; BM 1870: 117-119, 122, Koma bei den Mädchen unter den Sotho; BM (Jahresbericht) 1869: 214, „Mannbarkeits-Erklärung der Mädchen“; BM 1883: 413, Koma der Knaben; BM 1888: 402-403; BM 1889: 484, 487, „Weiber-Koma“ oder „Koma der Frauen“; BM 1903: 222; BM (Jahresbericht) 1903: 643, Koma „Feier der Mannbarkeitserklärung der Jünglinge“; BM 1911: 126; BM 1928: 159-160; Boguera: HM 1894: 91-93, „[d]urch die Boguera werden die erwachsenen Knaben Männer, und durch die Boyali werden die erwachsenen Töchter zu den Frauen gezählt und können heiraten“; HM 1925: 68-69; Boyali: HM 1885: 227, „eine Art ceremonieller Einführung und Schulung in’s Frauenleben“; HM 1889: 115, „weibliche Beschneidung“; HM 1894: 91-93, Bsp.: Hurutse; HM 1915: 26; HM 1925: 68-69.

¹⁹⁶ Vgl. MdB 1890: 323.

¹⁹⁷ Vgl. BM 1860: 121-122.

¹⁹⁸ Vgl. BM 1889: 401.

¹⁹⁹ Vgl. BM 1925: 5.

²⁰⁰ HM 1863: 157.

4.1. Zeitliche Einordnung der Initiationsriten

Seit dem Auftreten der Missionare in Südafrika bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges sind eindeutige quantitative Unterschiede im Vorhandensein der Initiationsriten feststellbar. Dies soll anhand von drei Entwicklungsphasen nachgewiesen werden. In einer ersten Phase waren die Initiationsriten weit verbreitet, gingen dann aber ab Ende des 19. Jahrhunderts in ihrer Häufigkeit und Bedeutung zurück, bevor sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder erstarkten.

Die erste Phase setzt mit der Ankunft der Missionare ein, die - je nach Gebiet - zeitlich variieren kann. Zu dieser Zeit wurden zahlreiche, für die jeweiligen ethnischen Gruppen wichtige, Initiationsriten durchgeführt. Die Missionare stellten zu Beginn ihrer Arbeit Vermutungen an, woher die Beschneidung als Initiationsritual stammt. Sie entwickelten verschiedene Theorien, die aber in diesem Rahmen nicht weiter detailliert ausgeführt werden können. Nur soviel sei gesagt: „Wir lassen es dahingestellt, ob die Mutmaßung richtig ist, daß die Sitte der Beschneidung, die wir bei verschiedenen Völkerschaften Südafrika's antreffen, mittelbar von den Arabern entlehnt ist, welche diesen Brauch ihrerseits wieder entweder von den Egyptern oder den Juden abgelehnt haben sollen. Jedenfalls kehrt sich das Verhältnis, wie es uns von der Bibel her geläufig ist, hier vollständig um. In der Bibel erscheinen die Heiden als die Unbeschnittenen und darum Unreinen [...]. Hier aber unter den Stämmen des Kaffernlandes knüpft sich gerade an die Sitte der Beschneidung der ganze Greuel des im Fleische mächtigen Heidentums.“²⁰¹ Bei den Hermannsburger Missionaren findet sich in der Ausgabe von 1859 die Vermutung, dass nicht klar ist, woher die Sitte der Beschneidung stammt: „Ich habe mir viel Mühe gegeben, zu erforschen, woher doch eigentlich diese Gebräuche bei diesen Heiden stammen mögen, habe aber nichts darüber erfahren können. Die Heiden selbst wissen nichts darüber, als daß es seit uralten Zeiten so unter ihnen Gebrauch gewesen sei, und ein Zusammenhang mit den Juden, oder Arabern ist gar nicht aufzufinden.“²⁰² Aufschlussreich sind allerdings die Spekulationen, welche Gruppe sie zuerst praktizierte und wer sie darauf von jenen entlehnt hat. „Seit einigen Tagen beobachten wir, wie die Bawenda wieder einen neuen heidnischen Unfug, den sie früher nicht kannten, von den Bassuto bei sich einzuführen unternommen haben. Es ist das Beschneidungsfest der Frauen. Wie bekannt, war früher die Beschneidung der Männer nicht allgemeine Sitte unter den Bawenda.“²⁰³

Die zweite Phase kann mit der kolonialen Expansion und dem verstärkten Einfluss der Mission angesetzt werden. Typisch für diese Phase ist das teilweise Auseinanderbrechen der traditionellen gesellschaftlichen Strukturen, z.B. durch Krieg (Kaffernkriege), Hungersnot (Cattle Killing) und/ oder verheerende Naturkatastrophen, wie Dürre und Heuschreckenplagen. Ende des 19. Jahrhunderts kam es mit dem Wirtschaftswachstum in den Minengebieten zu einer weiteren Störung der traditionellen Lebensweise. Das gesamte soziale Gefüge geriet daraufhin ins Wanken und führte zu einem Rückgang der Initiationsriten. Die Missionare äußerten sich optimistisch, dass nur noch aus Gewohnheit am Heidentum festgehalten wird. Die Missionare glaubten häufig, dass sie die einzig wahre Lebensweise mitbrachten.²⁰⁴ Das folgende Zitat ist ein guter Beweis dafür: „Bei den Beschneidungsfeierlichkeiten der Heiden sind doch, Dank dem Einfluß der Mission, wenigstens die greulichsten Unsitten abgeschafft.“²⁰⁵ Die eigentlichen Intentionen der

²⁰¹ MdB 1890: 160, Br. Baudert, Baziya.

²⁰² HM 1859: 38, Missionar Heinrich Schröder im Betschuanenlande.

²⁰³ BM 1890: 482, Tschowaße.

²⁰⁴ Ein Beispiel hierin sehe ich in BM 1859: 224, als ein Missionar einen Tanz auflöste „[u]nd sowohl die Weiber, die den Tact schlugen, als die 75 Tänzer dankten mir nicht wenig, als sie hörten, daß sie durch meine Vermittlung, statt die ganze Nacht zu toben, ruhig nach Hause gehen durften.“

²⁰⁵ BM 1884: 89, Bethel (Synode Kafferland).

Initiation wurden häufig missverstanden, oder völlig außer Acht gelassen, und nur als Riten angesehen, in denen das Heidentum verankert war. Damit im Zusammenhang steht, dass sich eher Frauen, als Männer missionieren ließen: „Männer wollten sich nicht recht finden, was allerdings kaum zu verwundern ist, da den Frauen das Christentum keinerlei äußerlichen Schaden, eher Nutzen bringt, den Männern dasselbe aber fast Alles, an dem ihr Herz hängt, nimmt.“²⁰⁶

Der Hlubi-Häuptlings Zibi, in den 1880er Jahren, stellte sich ganz hinter die Mission und musste innerhalb seiner Gesellschaft gegen Widerstand kämpfen. Er war ein entschiedener Gegner der Beschneidung. Auf ihn wird in mehreren Ausgaben im Missionsblatt der Brüdergemeine Bezug genommen, wenn es darum ging, den idealen Häuptling zu schildern.²⁰⁷ Es kam sogar zu einem Prozess, um die Durchführung der Beschneidung, als sich Zibis Bruder mit der erneuten Beschneidung über sein Verbot hinwegsetzte. Schließlich bedeutete dies eine starke Schwächung der Position Zibis in seiner Gemeinschaft. Er hatte sowieso einen schweren Standpunkt, da er sich gegen die väterliche Sitte aussprach. Ein solcher Prozess war einzigartig und fand sich in keinem weiteren Missionsblatt, deswegen soll er hier kurz geschildert werden. Die Regierung entschied sich gegen Zibis Anliegen, denn sie erklärte: „Zibi, du hast das Recht zu verbieten, daß sich in deinem Land jemand von deinen Leuten beschneiden läßt. Wenn aber jemand über deine Grenze geht und sich jenseits derselben beschneiden läßt, so kannst du ihn nicht daran hindern, vielweniger deswegen bestrafen. Letzteres ist nur dann zulässig, wenn ein Beschnittener einen Unbeschnittenen inkwenkwe (Junge) nennt.“²⁰⁸ Dies war auch ein schwerer Schlag gegen die Missionsarbeit, indem sich die Regierung nicht hinter die generelle ablehnende Haltung der Mission stellte, sondern eher eine Duldung bevorzugte.

Eine dritte Phase kann mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts angesetzt werden, in der es zu einem Erstarken der afrikanischen Identität und der Rückbesinnung auf alte Werte und Gebräuche kam.²⁰⁹ „Das Heidentum erhob von neuem sein Haupt, die Christen wurden bedroht und die Taufbewerber eingeschüchtert, so daß mancher in jenen Wochen den Mut verlor und sich ängstlich vom Worte Gottes zurückhielt.“²¹⁰ Anfang des 20. Jahrhunderts wurde die Kritik der Missionare gegenüber der englischen Politik immer lauter. Bei einigen traditionellen Sitten war bereits ein Rückgang zu verzeichnen gewesen. Daraufhin kam es, wie die Missionare sich äußerten, zu einem erneuten Erstarken des Heidentums.²¹¹ Eine Ursache sahen die Missionare in den lockeren neuen Gesetzen der Regierung, dass den Afrikanern in ihren Gebieten (Reservaten/ Lokationen) erlaubte, ihre alten Sitten und Gebräuche wieder bzw. weiter zu führen.²¹² Die Absolvierung der Initiation wurde wieder verstärkt als ein Merkmal angesehen, sich von den Weißen abzuheben und sich als eine Einheit zu formieren.

Durch die ständigen Versuche der europäischen Siedler, besonders der Missionare, alte Sitten und Gebräuche zu unterbinden, entstand ein neues Phänomen. Die Initiation (Beschneidung) wurde nun an immer jüngeren Kindern durchgeführt: „[...] und man sagt, daß

²⁰⁶ BM 1889: 394, Br. Winter, Thaba Moßegu (Synode Süd-Transvaal).

²⁰⁷ Er „hat sich jederzeit vor seinen Landsleuten durch die Entschiedenheit ausgezeichnet, mit der er sich dem Christentum zu und den heidnischen Sitten seiner Väter abwandte. Ein Beweis dafür [...] ist die Thatsache, daß Zibi schon seit längerer Zeit kraft seiner Machtbefugnisse als Häuptling die Vornahme der Beschneidung innerhalb seines Gebietes ganz verboten hat. Um diesem seinem Verbot noch weiteren Nachdruck zu geben und es unantastbar zu machen, trat er in Unterhandlung mit der englischen Regierung und ließ es sich von derselben bestätigen.“ (MdB 1890: 165-166, Br. Hastings aus Tinana)

²⁰⁸ MdB 1894: 285-286, Br. Hastings, Tinana.

²⁰⁹ „Erstarken des völkischen Selbstbewußtseins“. (MdB 1924: 19)

²¹⁰ BM 1905: 164, Außenstation Tsevodza, Bawendaland.

²¹¹ Vgl. Hasselhorn 1988: 139.

²¹² Vgl. BM 1905: 164, Außenstation Tsevodza, Bawendaland.

sie jetzt viel mehr als früher schon kleine Kinder zu derselben nehmen, weil sie fürchten, daß durch den immer größer werdenden Einfluß des Wortes Gottes ihnen das hernach nicht mehr möglich sei.“²¹³ In den Berichten der Berliner findet sich in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts folgende Aussagen: „Die Beschneidungsschule nimmt heute geradezu den Charakter einer gegen das Christentum gerichteten Handlung an.“²¹⁴ In einigen Teilen des Landes hatte die Initiation für einige Jahre geruht. Es kam nun zu einer Wende, denn die Initiation, die sonst im Geheimen stattfand, wurde für eine breite Öffentlichkeit sichtbar.²¹⁵ Als Gründe für das Wiederaufleben der Initiation sahen die Missionare u. a. den Ersten Weltkrieg.²¹⁶ Außerdem sahen sie einen Grund in den loseren Initiationsgesetzen. Diese beinhalteten, dass das Verbot aufgehoben wurde, dass Jungen nicht zur Initiation durften, sollte ihr älterer Bruder an dieser (noch) nicht teilgenommen haben. Aufgrund dieser Lockerung ließen sich erwachsene Männer, die selbst schon Väter waren, nachträglich noch beschneiden. Des Weiteren veranstalteten Häuptlinge, auch wenn sie selber nicht beschnitten waren, Initiationen. Hier spielte der wirtschaftliche Faktor eine entscheidende Rolle, denn die Jungen bezahlten für die Teilnahme. Damit gleichzusetzen war die politische Bedeutung für einen Häuptlingssohn, der damit als mündig erklärt wurde und darauf Ämter an seine Klientel verteilte bzw. die Stellungen innerhalb der Gesellschaft festigte.²¹⁷ Die Missionare mussten einsehen, dass sie Beschneidungen nicht unterbinden konnten. In den 1920er Jahren herrschte eine rege Diskussion, wie mit dem Ritual der Beschneidung umzugehen sei. Steht man für die Annahme, die Beibehaltung oder die weitere Ablehnung ein? „Die Übung dieser Volkssitte hatte in letzter Zeit wieder so überhand genommen, daß selbst unter Missionaren der Gedanke auftauchte, ob die Kirche nicht ein milderer Verfahren einschlagen solle. Da waren es aber grade die eingeborenen Geistlichen und die Vertreter der Gemeinen, die unter Hinweis auf die unsittlichen Dinge, die mit der Übung dieser Sitte zusammenhängen, darauf bestanden, daß die Mission ihre Praxis des Verbots bzw. der Bestrafung dieser Gebräuche beibehielte.“²¹⁸

4.2. Haltung der Missionare

Aufgrund der umfangreichen Literatur- und Quellensichtung wird in dieser Arbeit die Meinung vertreten, dass die Missionare der Initiation und speziell dem Beschneidungsritual grundsätzlich ablehnend gegenüber standen.²¹⁹ Die Missionare rechtfertigten ihre Ablehnung der Initiation u. a. mit der Blockade der Afrikaner für die neue Bildung (christliche Lebensweise: Monogamie, Taufe und Konfirmation), die sie ihnen übermitteln wollten.²²⁰ Im Missionsblatt der Brüdergemeinde heißt es zur Beschneidung: „Ja in diesem Brauche der Beschneidung wie in dem, was damit zusammenhängt, offenbart sich die ganze Unreinheit und Zügellosigkeit eines verfinsterten, gottentfremdeten Heidentums.“²²¹ Allgemein waren für die Missionare die heidnischen Sitten, wie z.B. die Beschneidung, mit zahlreichen Unsittlichkeiten verbunden, so dass sie in der christlichen Gemeinde nicht geduldet werden

²¹³ BM 1888: 406-407, Station Kchalatlolu; vgl. Mönning 1978: 112.

²¹⁴ BM 1922: 5, Missionare Paul Trümpelmann, Paul und Georg Schwellnus, Otto Papke.

²¹⁵ Vgl. MdB 1938: 187.

²¹⁶ Vgl. HM 1932: 23-24.

²¹⁷ Dieser Abschnitt basiert auf HM 1932: 23-26.

²¹⁸ MdB 1925: 155.

²¹⁹ Der Beschneidung „gegenüber muß die Mission eine ablehnende Haltung einnehmen“. (MdB 1925: 155)

²²⁰ Vgl. Ashton 1955: 56.

²²¹ „Die Mission kann ihr gegenüber nicht gut irgendwelche Nachsicht und Duldung ausüben, da es sich nicht bloß um eine an sich unchristliche Sitte handelt, sondern da ihre Ausübung mit einer Menge lasterhafter Gebräuche und Ausschweifungen verknüpft ist. Leider muss der Kampf dagegen ein beinahe aussichtsloser genannt werden, weil die Kaffern mit unerhörter Zähigkeit gerade an diesem Herkommen festhalten.“ (MdB 1894: 285; vgl. MdB 1890: 160)

konnten.²²² Aber nicht alle Missionare vertraten diese drastische Sichtweise, denn einige argumentierten auch, dass an der Beschneidung an sich nichts verwerfliches ist.²²³

Es findet sich in der Ausgabe von 1854 des Missionsblattes der Herrnhuter Brüdergemeine, das Zitat über die Stellung der Afrikaner: „Kurz sie stehen in ihrer Lebensweise nicht viel höher, als die Thiere, und was das Schlimmste ist, sie sind gegen Gottes Wort fast unzugänglich, lachen über alles Heilige.“²²⁴ Dies könnte als einzelne subjektive Meinung gewertet werden, verdeutlicht aber die allgemeine Ansicht der Missionare, zivilisierter als die Afrikaner zu sein und bezüglich des Intellektes auf einem höheren Niveau zu stehen. Obwohl es auch in der christlichen Religion eine Einführung ins Erwachsenenleben gibt (Konfirmation oder Firmung), sträubten sich die Missionare, die traditionellen Riten der Afrikaner zu akzeptieren und argumentierten stets dagegen. Sie bekämpften energisch diese Sitten und schlossen diejenigen aus ihrer Gemeinde aus, die sich ihrem Teilnahmeverbot an der Initiation widersetzen.

Erwachsenen nach ihrem neuen sozialen Status. Die Missionare glaubten, dass dies eine Prüfung für ein gottgefälliges Leben sei.²³⁰ Für die Berliner Mission stand die Koma für die Beschneidungsschule der Jungen.²³¹ „Diese ganze Handlung der Koma nennen die Heiden ihre ‚Schule‘. Sie ist aber in der That eine Satansschule, durch welche der Jüngling unter satanischen Ceremonien und mit satanischer Lust in alle Tiefen des satanischen Heidenlebens eingeführt wird. Also erfüllen die heidnischen Erwachsenen an ihrer heranwachsenden Jugend die Pflicht der Erziehung. Weil sie selbst von Gott nichts wissen, können sie auch ihre Kinder nicht in Zucht und Ermahnung zum Herrn bringen, sondern führen sie wissentlich und geflissentlich in den Dienst der unreinen Geister.“²³² Die Missionare geben den heidnischen Eltern die Schuld, wenn die Kinder in die Initiation gehen.

Bei der Herrnhuter Brüdermission ist auffällig, dass sie auch Kritik an anderen Missionsgesellschaften in Bezug auf das Verhalten gegenüber der Initiation übten, weil diese so leichtfertig mit ihr umgingen. „Wie verfährt der Missionar also einem Kaffernjüngling gegenüber, welcher Mitglied der Missionsgemeinde ist, sich aber trotzdem und wider das ausdrückliche Verbot der heidnischen Sitte anbequemt hat?“²³³ Die Herrnhuter vertraten die Meinung, dass, wenn eine Kirchenzucht ausgesprochen wurde, sie auch auf Bitten und Drängen nicht wieder zurückgenommen wurde. Somit schlossen die Herrnhuter Missionare, die Jungen für immer aus der Gemeinde aus, wenn sie an der Initiation teilnahmen. Aber damit waren die Jungen, nach Ansicht der Missionare, neuen Gefahren ausgesetzt, denn sie konnten wieder in das Heidentum zurückfallen. „In sehr vielen Fällen aber war die Verhängung dieser Verbannungsmaßregel nichts anderes als ein bloßer Streich in die Luft, indem entweder die Eltern des Betreffenden zwar in der Nähe der Station, aber nicht auf dem Grund und Boden derselben wohnten, oder der Ausgewiesene - ganz einfach nicht ging, sondern dablief, weil der Missionar wenig Freudigkeit hatte, durch Anrufung obrigkeitlicher Gewalt seinem mißachteten Befehl Gehorsam zu verschaffen.“²³⁴ Eine andere Möglichkeit nach dem Ausschluss eines Jungen aus der Kirchengemeinde war, dass ihn eine andere Missionsgesellschaft aufnahm. Damit war die erwünschte Hoffnung auf Reue nicht gegeben. In den Ausgaben von 1859 und 1879 der Berliner Missionsberichte, geben die Berliner Missionare offen zu, die beschnittenen Jungen wieder in die Gemeinde aufzunehmen, wenn sie ihre Schuld einsahen.²³⁵ Bei den Berliner Missionaren fand sich auch die Praxis, dass die christlichen Eltern ihren Sohn die Strafe erteilen durften, wobei die Art und Weise der Bestrafung bezweifelt werden kann. Eine andere Variante der Bestrafung auf Berliner Missionsstationen war, dass die jungen Männer abermals in die Schule mussten, als seien sie Jungen, auch wenn sie bereits ihren Abschluss in derselben abgelegt hatten. „[...] Nach ihrer Heilung ward ihnen keine neue Kleidung von den Eltern geschenkt, dagegen wurden sie als ‚Knaben‘ wieder in die Schule geführt und auf ein Jahr für schulpflichtig erklärt, und für ihren Ungehorsam gegen die Ermahnungen der Eltern wurden sie in Gegenwart der Schule körperlich gezüchtigt. Auch bei den Gottesdiensten müssen sie, wenn es der Raum gestattet, ihren Platz unter den Knaben nehmen.“²³⁶ Dies sollte zeigen, dass der Status eines Mannes, den sie glaubten mit der Initiation erlangt zu haben, vom Missionar wieder aberkannt werden konnte. Umstritten ist, warum die jungen Männer an dem Ort blieben, an dem sie nicht als Männer akzeptiert wurden oder verließen sie die Missionsstation, aber die Missionare notierten es nicht? Was hielt sie an dem Platz, an dem sie trotz Initiation als Jungen angesprochen wurden und somit Erniedrigungen über sich ergehen lassen mussten? Demnach

²³⁰ Vgl. BM 1859: 271, Miss. Kropf, Bethel.

²³¹ Vgl. Wangemann 1969: 10.

²³² Ebd. 10-11.

²³³ MdB 1890: 163.

²³⁴ MdB 1890: 164.

²³⁵ Vgl. BM 1859: 357; BM 1876: 46.

²³⁶ BM 1862: 289.

hatten die Herrnhuter Missionare recht, wenn sie sagten, dass die anderen Missionsgesellschaften nicht unter solch strengen Regeln lebten und diejenigen, die bei ihnen ausgeschlossen wurden, bei anderen einfach wieder aufgenommen wurden, da sie im Grunde auch nicht wieder zu ihrer heidnischen Familie zurückkehren konnten. Dabei besaßen die Herrnhuter Missionare die striktesten Gesetze bei der Handhabung von Neu-Initiierten. Dabei sahen sich die Missionare in einem Zwiespalt, denn auf diesen jungen Menschen setzten sie ihre Hoffnungen und sie erkannten, dass die Sanktionen auch stark ihnen schaden. ²³⁷

Damit im Zusammenhang stehen die seit Anfang des 20. Jahrhunderts diskutierten Alternativen. Zum Beispiel wurde vorgeschlagen, die Beschneidung im Krankenhaus durchzuführen. ²³⁸ „Manche Christen lassen heute die Beschneidung nur noch durch den Arzt im Hospital durchführen. In den Städten besteht die ganze Reifeweile heute häufig nur noch aus der Beschneidung und der darauffolgenden kurzen und strengen Entbehrungszeit.“ ²³⁹ Eine andere Möglichkeit war die Duldung der Wiederaufnahme in die Gemeinde bzw. Schule, wenn ein Junge bei der Beschneidung war. Des Weiteren bestand die Möglichkeit, welche die umstrittenste war, dass sich auch christliche Jungen beschneiden lassen dürfen. ²⁴⁰ Der Rückgang im Schulbesuch war ein Problem für die Missionare und sie mussten teilweise, um den Erhalt ihrer Schulen bange, da ihnen die Schüler ausblieben bzw. ein Großteil der Schüler, aufgrund der Teilnahme an der Initiation, ausgeschlossen war. Aber die Missionare fürchteten sich zu sehr vor einem schlechten Einfluss, den ein Beschnittener auf die anderen Schüler machen konnte und verwarfen diese Idee. ²⁴¹

Bei der Herrnhuter Brüdermission ist auffällig, dass sie häufig auf Konferenzen über das Problem der Initiation berieten, was sich daraufhin in den Berichten der Missionszeitschrift niederschlug. „Keine Kaffernlandkonferenz wäre vollständig, wenn nicht über das Beschneidungsproblem verhandelt worden wäre.“ ²⁴² Aber die Beschlüsse ließen auch Fehlinterpretationen zu: „1929 wurde der Beschluß gefaßt, in allen Gemeinden Ausschüsse zu bilden, die prüfen sollten, ob und wie sich [die Initiation] in eine christliche Gemeinde eingliedern lassen könne. Dies ist zum größten Teil von den Gemeinden mißverstanden worden und bereits als eine Freigabe der Beschneidung angesehen worden, so daß manche Verwirrung entstand. [...] Demgemäß wurde beschlossen, unsere alte Stellung beizubehalten und auch die Zugeständnisse [...] zu widerrufen.“ ²⁴³ Die Missionare versuchten sich geschlossen gegen die Initiation zu stellen, was ihnen aber nicht immer gelang, denn es konnten auch Fehlentscheidungen getroffen werden. In den 1930er Jahren äußerten sich die Missionare verstärkt zur Zunahme der ‚alten Sitten und Gebräuchen‘. ²⁴⁴

²³⁷ Vgl. Mills 1995: 165.

²³⁸ „Um der ganzen Scheußlichkeiten, die bei den Heiden mit dieser Sitte verbunden sind, zu entgehen, ließ ich meinen Sohn im Hospital in Kingwilliamstown die Beschneidung durchmachen. Er verheilte in wenigen Tagen. Ich selbst denke, dieser Weg wäre für alle Christen der richtige. Das verhindert, daß die Christen diese Sitte zusammen mit den Heiden durchmachen. Mag einer sagen, was er will: bei den Heiden ist diese Sitte ein Zauberopfer. Sie nehmen sie vor im Namen ihrer Götter.“ (BM 1937: 119, P. Xatisa, East London; vgl. Soga 1931: 258, Bsp.: Xhosa; MdB 1912: 249-250)

²³⁹ Raum 1968: 138; „It is becoming quite a common thing for boys of Christian parents to go to European doctors and have the surgical operation performed by them.“ (Soga 1931: 258)

²⁴⁰ Überlegungen dazu in BM 1888: 221.

²⁴¹ Siehe dazu MdB 1912: 208.

²⁴² MdB 1934: 11.

²⁴³ MdB 1934: 109, W. Bourquin.

²⁴⁴ MdB 1933: 209; MdB 1938: 187.

4.3. Mädcheninitiation

Im Allgemeinen wurde über Mädcheninitiationen weniger berichtet als über Jungeninitiationen. Ein Grund könnte zum einen sein, dass die Missionare Männer waren und somit keinen Einblick in die traditionelle Mädchenerziehung hatten und zum anderen die strenge Geheimhaltung der Riten, denn auch nach der Bekehrung wurden keine Informationen preisgegeben: „Was sonst noch dort geschieht, wissen wir nicht, da die Beteiligten das größte Stillschweigen darüber beachten, ja selbst die Christen, die früher als Heiden es mit durchgemacht haben, lassen kein Wort darüber verlauten.“²⁴⁵ Eine naheliegende Vermutung wäre, dass Mädchen durch individuelle Lehrunterweisungen und Jungen gemeinschaftlich initiiert wurden, was eine größere öffentlichere Präsenz beinhaltet. „Sobald das Mädchen erwachsen ist, wird ein Fest zur Aufklärung und Belehrung veranstaltet. [...] Die Belehrungen erstrecken sich auf das rein Sexuelle und auf mancherlei Regeln, die es in diesem Alter zu befolgen hat.“²⁴⁶ Aussagen zu weiblichen Initiationsriten sind bei der Berliner Missionsgesellschaft, als Koma und Intonjane (bei Sotho und Xhosa) und bei der Hermannsburger Missionsgesellschaft, als Boyali (bei Tswana), zu finden. Bereits 1856 findet sich ein langer Auszug über die Intonjane (Jungfrauentänze) bei den Xhosa. „Die Intonjane werden folgendermaßen gehalten: Sobald ein Mädchen erwachsen ist, werden um sie in den Jungfrauenstand einzuführen, vom Vater des Mädchens alle jungen Mädchen, Frauen und Männer aus der Umgegend eingeladen. [...] eröffnen die Mädchen den Tanz. Diese haben sich bisher bei derjenigen, um welcher willen getanzet wird, in der Hütte, aus welcher sie nicht hervorkommen darf, aufgehalten; sie treten [...] in feierlicher Prozession langsam nach dem Platze oberhalb des großen Viehkraales. [Sie singen ein] unmelodisches ‚Hoha‘ ‚Hahi‘ [...]. Am dritten Tage halten die Männer nach geschehenem Tanze des weibl. Geschlechts ein Ochsenwettrennen. Darnach schlachtet der Vater des zur Jungfrau gewordenen Mädchens einen Ochsen, und nachdem der ganz verzehrt ist, beginnt abermals der Tanz. Daß bei diesen Belustigungen Ausschweifungen aller Art vorkommen, ist so gewiß, als die Tänze der Christen Veranlassungen zu vielen Sünden sind. [...] Dieser heidnische Brauch wird nicht eher fallen, als bis das Volk im Großen und Ganzen des Christenthum angenommen haben wird. [...] Die Kaffern sagen, ein Mädchen, um dessentwillen nicht getanzet und kein Ochs geschlachtet worden ist, fühle sich wie eine Verstoßene, um das sich einst kein Freier sich melden würde.“²⁴⁷ Der Bericht zeigt, dass eine Beschreibung der Äußerlichkeiten im Detail stattfindet. Aber es auch immer einen belehrenden Unterton beinhaltet.

Bei den Herrnhuter Missionaren waren keine Äußerungen zu Mädcheninitiationen zu finden. Sie beschrieben eher, dass sich Mädchen leichter bekehren ließen und regelmäßiger zum Gottesdienst erschienen als Jungen. Es ist nicht schlüssig, ob die Herrnhuter Missionare keine Mädcheninitiation in ihrem Arbeitsumfeld kannten, oder ob sie diese nicht wahrgenommen oder nur nicht als solche in ihren Aufzeichnungen vorkommen haben lassen. Dennoch ist zu beachten, dass es Mädcheninitiation gegeben haben müsste, da sie u. a. bei den Sotho und den Xhosa tätig waren. Eine interessante Äußerung findet sich aber dennoch bei den Herrnhuter Missionaren, denn es wird von zahlreichen Mädchengeburtstagen gesprochen. „Es ist z.B. auffallend, daß so viele Geburtstage gefeiert werden. Eine Untersuchung ergab, daß für jedes Mädchen, wenn es in eine gewisse Zeit ihres Lebens eintritt, es kann auch viel später sein, eine Feier veranstaltet wird. Es wird geschlachtet, und im übrigen kann es bei der Feier ganz christlich zugehen. Aber eben das Schlachten ist eine

²⁴⁵ HM 1915: 119, Harmshope; „It should be pointed out here that information regarding the byale [Pedi-Initiation] is extremely difficult to obtain, particularly for a male researcher. It is a subject which is absolutely taboo for men, which women do not discuss with their husbands and which even the tribal chief knows very little about.“ (Mönning 1978: 124)

²⁴⁶ BM 1934: 71.

²⁴⁷ BM 1856: 57-58.

Verbeugung vor dem Heidentum. Vielleicht denken sich schon die meisten nichts dabei, aber es geschieht.“²⁴⁸ Eine naheliegende Vermutung wäre, dass es sich hier um Initiationsfeiern handelt, aber leider ist eine solche Aussage, die einzige in den Missionsberichten. Somit lässt sich festhalten, dass bei der Herrnhuter Brüdermission meist nur von der Jungeninitiation bzw. den dazugehörigen Festlichkeiten geschrieben wurde. Eine weitere Annahme ist, dass erst mit der immer größeren Präsenz der europäischen Siedler und die Bedrängung der Afrikaner in ihrer traditionellen Lebensweise durch das Christentum, Wanderarbeit etc., immer tiefere Einblicke gelangten und so detaillierte Aufzeichnungen der Initiationszeremonien entstanden. Dabei ist allgemein zu bemerken, dass es bei den Ausführungen zur weiblichen Initiation viel weniger Material gibt.

4.4. Beispiele für Initiationsriten anhand der Missionszeitschriften

Anhand der folgenden Beispiele der Jungen- und Mädcheninitiation der Tswana soll eine ausführliche Beschreibung, wie sie in den Missionszeitschriften selten vorkamen, beschrieben werden. Wie bereits erwähnt wird sie boguera und boyale genannt. „Sie bezeichnet eigentlich nur den Uebertritt aus dem Knabenalter in das Mannesalter. Alle 2 bis 5 Jahre läßt der König eines Stammes eine solche boguera ankündigen, gewöhnlich auch, wenn einer seiner eignen Knaben das bestimmte Alter von etwa 14 bis 17 Jahren erreicht hat.“²⁴⁹ Sie kommen dann in die Obhut eines Erziehers und diese „unterweisen die Jünglinge in allen Pflichten des fernerer Lebens [...] 2 bis 3 Monate lang“.²⁵⁰

In dieser Zeit wurde gejagt, gesungen und getanzt. Sie bekamen auch Schläge, damit sich das Erlernte besser einprägt und die Jungen sollten lernen Schmerzen zu ertragen. Niemand durfte sie in dieser Zeit sehen, denn die Jungen galten als „heilig“.²⁵¹ Nach einigen Monaten bekamen die Jungen von ihrer Mutter Perlenschmuck und neue Kleidung. „Die Knaben waschen sich, beschmieren sich dann den ganzen Körper mit Fett und blinkender Glimmerpomade, legen die neuen Perlen und Felle an, nehmen ihre Stöcke in die Hand und meinen nun wunder was für Männer sie geworden sind. Bis jetzt hießen sie basimane = Jungen, jetzt wollen sie banna = Männer sein.“²⁵² Am Ende wurde ein großes Fest veranstaltet. „Die Knaben müssen sich darauf [...] ein Jahr an einen Bauern vermieten, und sich bei diesem ein junges Rind verdienen, dessen erstes Kalb dem Könige des Stammes gehört.“²⁵³ Weiter heißt es, dass kein Tswana als Mann galt, wenn er nicht an der boguera teilnahm und somit ein großer Druck auf die christlichen Kinder ausgeübt wurde, indem sie verspottet wurden. „[S]o wurden natürlich die Christenjünglinge viel verspottet von ihren heidnischen Verwandten, als seien sie noch kleine Jungen und nicht würdig, unter Männern zu erscheinen. Es ist denn auch schon vorgekommen, daß Christenjünglinge, denen das Spotten zu lästig wurde, sich verleiten ließen, diesen Hokuspokus mit anzufangen“.²⁵⁴ „In entsprechender Weise findet eine gleichfalls lange vorbereitende Einführung der Mädchen in den heiratsfähigen Stand statt, die man boyale nennt.“²⁵⁵ Sie „werden in die Pflichten ihres künftigen Berufs eingeführt und abgehärtet, müssen unter schwierigen Verhältnissen Arbeiten verrichten, sich Mißhandlungen gefallen lassen und öfter nach dem Flusse zum Baden gehen. [...] [S]ie dürfen während dieser Zeit nur von den Frauen gesehen werden. [...] Am letzten Morgen waschen sie sich und bemalen den ganzen Körper mit Fett und rother,

²⁴⁸ MdB 1930: 140.

²⁴⁹ HM 1879: 47-51.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Ebd.

gelber oder brauner Erde, und das vom rasirten Rande umgebene Haar erhält nun zum ersten Male seinen Schmuck mit blinkender Glimmerpomade. Diese Ceremonie geschieht gewöhnlich im 12. bis 13. Lebensjahre, und bald darauf erfolgt die Verheirathung.²⁵⁶ Interessant in diesem Zusammenhang ist die Wortwahl der blinkenden Glimmerpomade, mit denen sich die Initianden bemalten. Bemerkenswert, auch wenn keine genaue Beschreibung der Beschneidung oder der Gesänge geäußert wird, werden doch die Äußerlichkeiten der Initianden vom Missionar im Detail beschrieben.

Eine weitere recht ausführliche Beschreibung der Initiation stammt von der Herrnhuter Brüdergemeine über die Initiation der Tembu: „Darum wird bald zu Anfang jedes Jahres der Brauch an den 15 - 16 jährigen Knaben vollzogen. Darauf werden dieselben in Gruppen von 5 oder 6 zu einzelnen, außerhalb des Kraals abseits gelegenen, nur zu diesem Zwecke errichteten Hütten geführt, wo sie die folgenden Monate zubringen. Sie haben den ganzen Körper mit weißer Thonerde zu bestreichen, einen Aufzug, in dem sie abschreckend genug aussehen. Die Ihrigen tragen ihnen ihre Nahrung die ganze Zeit über zu, da sie selber die Hütte und deren unmittelbare Umgebung nicht verlassen dürfen. [...] Nach Ablauf dieser Haftzeit schmücken sie sich auf eigentümliche Weise, indem sie die Hüften mit steifen, schweren Röcken aus Grasgeflecht umgürten und auch das Haupt mit einem Kranz aus demselben Stoff umgeben. Nun ziehen sie von Kraal zu Kraal, Scharen von Menschen sammeln sich um sie, überall führen sie Tänze auf, zu welchen Frauen und Mädchen auf einem ausgespannten Ochsenfell den Takt schlagen.“²⁵⁷ Abermals wird deutlich, dass die Missionare die öffentlichen Handlungen wahrnahmen, aber von den eigentlichen Zeremonien ausgeschlossen waren.

In diesem Kapitel konnte das Vorhandensein von Initiationen in der Berichterstattung der drei deutschen Missionsgesellschaften aufgezeigt werden, auch wenn Art und Umfang variierten. Dabei ist noch einmal auf den besonderen Wortlaut der Missionare hinzuweisen und die große Bedeutung der Missionszeitschriften als historische Quellen.

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ MdB 1890: 159-160.

5. Schlussbetrachtung

Diese Arbeit beweist, inwieweit Initiationsriten in Südafrika bei den drei deutschen Missionsgesellschaften – Herrnhuter, Berliner und Hermannsbürger – vor 1939 vorkamen und dass sie zugleich von den Missionaren wahrgenommen wurden. Die deutschen Missionsgesellschaften kamen zu unterschiedlichen Zeiten nach Südafrika und fanden ihre neuen Arbeitsgebiete bei verschiedenen ethnischen Gruppen, aber manchmal auch in Überschneidung miteinander. Eine wesentliche Erkenntnis war, dass alle ethnischen Gruppen im südlichen Afrika eine Initiation praktizierten. Diese markierte in den gesellschaftlichen Strukturen einen wichtigen Übergang für das Individuum von der Kindheit zum Erwachsenenalter.

Bei der Beschäftigung mit diesem Thema stellte sich heraus, dass sich die Missionare von Anfang an gegen die Initiation aussprachen, denn sie widersprach in ihren Augen einer christlichen Lebensführung. Die Missionare sahen mit der Initiation viele Unsittlichkeiten verbunden. Dies zeigte sich in ihrer spezifischen Wortwahl, wie beispielsweise ‚Heidenlärm‘ oder ‚Strick Satans‘. Leider übersahen die Missionare in ihren Bemühungen gegen die Initiation die Auswirkungen auf gesellschaftlicher Ebene, etwa die Beeinträchtigung der gesellschaftlichen Bindungen und die Reproduktionsfähigkeit der Gesellschaft. Bei der Herrnhuter Brüdergemeine konnte nachgewiesen werden, dass es eine rege Diskussionskultur zum Thema der Initiation gab und auch nach Alternativen, wie der Durchführung der Beschneidung im Krankenhaus, gesucht wurde. Diese Arbeit zeigt, dass infolge der Einflussnahme der Missionare eine Veränderung der Initiationsriten auftrat. Dies wurde anhand der Einteilung über das Vorhandensein der Initiationsriten in drei Phasen dargestellt. Die Veränderung begann mit der Ankunft der Missionare, deren Einflussnahme (koloniale Expansion) und damit einhergehend dem Auseinanderbrechen der traditionellen gesellschaftlichen Strukturen und einem Rückgang der Initiationsriten. Letztendlich kam es aufgrund der Rückbesinnung auf alte traditionelle Werte zu einer erneuten Zunahme der Riten. Grundsätzlich hatten sich die Initiationsriten in Südafrika verändert (u. a. eine Verkürzung der Seklusionszeit), einige Elemente fielen heraus (militärische Bedeutung) oder wurden neu gedeutet. Aber die eigentliche Bedeutung der Initiation, die Veränderung einer Person anzuzeigen, hatte sich nicht verändert.

Als wichtiges Element praktizierten die Sotho, Tswana, Pedi, Xhosa, Venda, Tsonga, Herero und Ndebele eine Beschneidung der Jungen. Äußerst umstritten ist diese Frage bei den Khoikhoi. Eine Art Ritzung bzw. Tätowierung gab es bei den Lobedu und Khoikhoi. Die Zulu und Swazi praktizierten im Untersuchungszeitraum keine Beschneidung mehr, stattdessen gab es unter den Zulu eine Art Ersatzoperation (Ohrläppchendurchbohrung). Bei den Zulu stellte der Speer das Zeichen eines Mannes dar und mit der Erlangung desselben wurde man in die Erwachsenenwelt aufgenommen. Weitere Besonderheiten waren bei der Jungeninitiation der Sotho das Hammerritual sowie bei den Tswana der Salzritus.

Bei den Mädchen war die Beschneidung nur bei den Sotho, Pedi und Lobedu nachzuweisen. Dabei existierte bei den Tswana die Besonderheit, dass am Oberschenkel der Initiandin ein Einschnitt vorgenommen wurde. Gab es keine Beschneidung, bestand das zentrale Element der Mädcheninitiationen im südlichen Afrika während der Seklusionsphase in Lehrunterweisungen mit Gesang und Tanz. Dieses Merkmal konnte bei den Xhosa, Zulu, Venda und Khoikhoi nachgewiesen werden. Allgemein besaßen die Tsonga, Ovambo, Nama und Ndebele eine Mädcheninitiation, von den Swazi wurde sie nicht praktiziert, aber die Menstruation war bei ihnen mit zahlreichen Tabus belegt. Die Venda und Lobedu hatten als besonderes Merkmal für die Initiation das Wassersitzen. Des Weiteren stellte sich heraus, dass die Mädcheninitiation anteilig seltener von den Missionaren beschrieben und wohl auch wahrgenommen wurde als die Jungeninitiation. Denn wie ausgeführt wurde, hatten die

Missionare keine Möglichkeit tiefere Einblicke in die Frauenwelt zu erlangen, da sie Männer waren und selbst christianisierte Frauen nichts von der Initiation preisgaben. Auch existieren Unterschiede bei der Beschreibung der einzelnen ethnischen Gruppen. So herrscht eine relativ gute Quellenlage zu den Sotho und Tswana, dagegen wurden die Riten der Venda und Khoikhoi verhältnismäßig selten beschrieben.

Zusammenfassend kann mit dieser Arbeit nachgewiesen werden, dass die Initiationsriten von den deutschen Missionsgesellschaften wahrgenommen wurden. Somit wurde in ihren Missionszeitschriften und Jahresberichten ein reichhaltiger und einzigartiger Fundus über die Lebensbeschreibungen der afrikanischen Bevölkerung geschaffen. Als Kritikpunkt an der Berichterstattung gilt, dass häufig nur die Äußerlichkeiten (Gesang und Tanz) wahrgenommen wurden, aber keine tiefer gehende Beschäftigung mit der gesellschaftlichen Funktion der Initiation stattfand. In der Recherche konnten Hinweise gefunden werden, dass alle Missionsgesellschaften in ihren Gebieten bei den verschiedenen ethnischen Gruppen Initiationsriten, teilweise mit Beschneidung, angetroffen haben und sich letztendlich mit ihr auseinandersetzen mussten.

6. Quellennachweis

6.1 Missionszeitschriften

Evangelische Brüder-Unität (Hrsg.): Missionsblatt der Brüdergemeine. Herrnhut 1837/1852-1939 ("MdB") 1865: 247; 1866: 36; 1876: 234, 236; 1978: 100-101; 1885: 83-84; 1890: 159-160 (Br. Baudert, Baziya), 163-166 (Br. Hastings aus Tinana), 323; 1893: 365-366; 1894: 285-286 (Br. Hastings, Tinana); 1908: 92, 205; 1912: 208, 249-250; 1920: 118-119 (Br. Bourquins); 1924: 19; 1925: 155; 1930: 140; 1933: 209; 1934: 11, 109 (W. Bourquin); 1938: 187.

Evangelische Brüder-Unität (Hrsg.): Jahresbericht über das Missionswerk der Brüdergemeine. Herrnhut 1855-1940/41 ("MdB (Jahresbericht)") 1910: 70-71; 1921: 48f; 1931: 134f; 1938: 140f.

Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Mission unter den Heiden (Hrsg.): Missionsberichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Mission unter den Heiden. Berlin 1833-1907.

Berliner Missionsgesellschaft (Hrsg.): Berliner Missionsberichte. Berlin 1908-1941 ("BM") 1856: 57-58; 1859: 224, 271 (Miss. Kropf, Bethel), 357; 1860: 121-122; 1862: 289; 1864: 165, 207-208, 276; 1869: 61-62; 1870: 117-119, 122; 1876: 46, 189-190, 191; 1883: 207, 408, 413; 1884: 89 (Bethel: Synode Kafferland); 1885: 419; 1887: 395; 1888: 135 (Wartburg, Synode Britisch-Kafferland), 221, 376-377 (Br. Winter, Thaba Moßegu), 402-403, 406-407 (Station Kchalatlolu); 1889: 394 (Br. Winter, Thaba Moßegu (Synode Süd-Transvaal)), 401, 484, 487; 1890: 482 (Tschowaße); 1903: 222; 1905: 164 (Außenstation Tsevodza, Bawendaland); 1911: 126; 1912: 212; 1922: 5 (Missionare Paul Trümpelmann, Paul und Georg Schwellnus, Otto Papke); 1925: 5; BM 1928: 159-160; BM 1934: 71; BM 1937: 119 (P. Xatisa, East London); BM (Titelblatt): 1902.

Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Mission unter den Heiden (Hrsg.): Jahresberichte über die Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Mission unter den Heiden. Berlin 1825-1907 ("BM (Jahresbericht)") 1865: 207; 1869: 214; 1893: 297; 1903: 253, 643; 1911: 212; 1921: 105.

Missionsanstalt „Hermannsburg“ (Hrsg.): Hermannsburger Missionsblatt. Hermannsburg 1854 - 1993 (1854-1939) ("HM") 1854: 80; 1859: 38 (Missionar Heinrich Schröder im Betschuanenlande); 1863: 157; 1879: 47-51; 1885: 227; 1886: 7-8; 1887: 34, 52, 178-181; 1889: 115; 1894: 24, 91-93; 1913: 110, 194; 1915: 26, 119 (Harmshope); 1925: 68-69; 1932: 23-26; (Titelblatt): 1863.

6.2. Weitere Literatur

Ashton, H.: The Basuto. A social study of traditional and modern Lesotho. London 1955.

Asmus, G.: Die Zulu. Essen 1939.

- Bartels, M.: Die Koma- und die Boscha-Gebräuche der Bawenda in Nordtransvaal. In: *Zeitschrift für Ethnologie* (1896(a)). 35f.
- Bartels, M.: Reife-Unsitten der Bawenda in Nord-Transvaal. In: *Zeitschrift für Ethnologie* (1896(b)). 363f.
- Beck, H.: Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre der Brüdergemeine. Erlangen 1981.
- Beck, H.: Für Zeit und Ewigkeit. Herrnhuter Siedlungen auf drei Kontinenten im 18. Jahrhundert und deren transkulturelle Orientierung. Frankfurt am Main 1997.
- Bennett, T. W. und Peart, N. S.: A Sourcebook of African Customary Law for Southern Africa. Kapstadt, Johannesburg 1991.
- Beyer, G.: Die Mannbarkeitsschule in Südafrika, speziell unter den Sotho in Nordwest-Transvaal. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 58 (1926). 249-261.
- Blacking, J.: Songs, Dances, Mimes and Symbolism of Venda Girls' Initiation Schools Part 2: Milayo. In: *African Studies* 28 (1969). 69-118.
- Bogner, A.; Holtwick, B.; Tyrell, H. (Hrsg.): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg 2004(a).
- Bogner, A.: Zur Entwicklung der Berliner Mission als Bürokratisierungsprozess. In: Bogner, A.; Holtwick, B.; Tyrell, H. (Hrsg.): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg 2004(b). 313-354.
- Bredenkamp, H. und Ross, R. (Hrsg.): Missions and Christianity in South African History. Johannesburg 1995.
- Breutz, P.-L.: Die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Sotho-Tswana in Transvaal und Betschuanenland. Hamburg 1941.
- Brown, J. T.: Circumcision Rites of the Becwana Tribes. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 51 (1921). 419-427.
- Chidester, D.: Religions of South Africa. London, New York 1992.
- Comaroff, J.: Body of Power. Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People. London 1985.
- Davenport, T. R. H. (Hrsg.): South Africa. A Modern History. London 1991.
- Elphick, R. und Davenport, R. (Hrsg.): Christianity in South Africa. A political, social, and cultural history. Kapstadt 1997.
- Etherington, N.: Kingsoms of This World and the Next: Christian Beginnings among Zulu and Swazi. In: Elphick, R. und Davenport, R. (Hrsg.): Christianity in South Africa. A political, social, and cultural history. Kapstadt 1997. 89-106.
- Fiedler, K.: Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tansania, 1900-1940. Gütersloh 1983.
- Guma, S. M.: Some Aspects of Circumcision in Basutoland. In: *African Studies* 24 (1965). 241-249.
- Hammond-Tooke, W. D.: The Bantu-speaking Peoples of Southern Africa. London 1974.
- Hasselhorn, F.: Bauernmission in Südafrika: die Hermannsbürger Mission im Spannungsfeld der Kolonialpolitik, 1890-1939. Erlangen 1988.
- Heese, H.: British, Boers and Berlin Missionaries: The Anglo Boer War and its aftermath. In: Heyden, U. van der und Stoecker, H. (Hrsg.): Mission und Macht im Wandel politischer

- Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945. Stuttgart 2005. 425-436.
- Hexham, I. und Poewe, K.: The Spread of Christianity among Whites and Blacks in Transorangia. In: Elphick, R. und Davenport, R. (Hrsg.): Christianity in South Africa. A political, social, and cultural history. Kapstadt 1997. 121-134.
- Heyden, U. van der und Liebau, H. (Hrsg.): Missionsgeschichte - Kirchengeschichte - Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien. Stuttgart 1996.
- Heyden, U. van der: Deutsche Missionsarchive aus der Sicht eines Südafrikahistorikers. In: Jones, A. und Mieke, G. (Hrsg.): Afrikabestände in deutschen Missionsarchiven: Perspektiven ihrer Erschließung. Leipzig 1999. 29-35.
- Heyden, U. van der und Becher, J. (Hrsg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen und Gewalt bei der Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. Stuttgart 2000.
- Heyden, U. van der: Martinus Sewushan. Nationalhelfer, Missionar und Widersacher der Berliner Mission im Süden Afrikas. Neuendettelsau 2004.
- Heyden, U. van der und Stoecker, H. (Hrsg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945. Stuttgart 2005.
- Höckner, E.: Monogamie contra Polygamie. Strukturelle Gewalt im Kontext sozialer Beziehungen. In: Heyden, U. van der/ Becher, J. (Hrsg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen und Gewalt bei der Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. Stuttgart 2000. 225-235.
- Hodgson, J.: A Battle for Sacred Power: Christians Beginnings among Xhosa. In: Elphick, R. und Davenport, R. (Hrsg.): Christianity in South Africa. A political, social, and cultural history. Kapstadt 1997. 68-87.
- Hoernlé, Winifred: The Social Organisation of the Nama. o.O. 1985.
- Hoffmann, C.: Die Mannbarkeitsschule der Basutho im Holzbushgebirge Transvaals. In: *Zeitschrift für Kolonialsprachen* 5 (1914). 81-112.
- Jensen, A. E.: Beschneidung und Reifezeremonie bei Naturvölkern. Stuttgart 1933.
- Jones, N.: Initiation Rites among the Matabele. In: *MAN. A Monthly Record of Anthropological Science* (1921). 147-150.
- Jones, A. und Mieke, G. (Hrsg.): Afrikabestände in deutschen Missionsarchiven. Perspektiven ihrer Erschließung. In: University of Leipzig Papers on Africa: Mission Archives No. 5. Leipzig 1999.
- Kirkaldy, A.: Berlin Missionaries in internal conflicts in the Vhavenda polity and in conflicts between the Vhavenda and the Zuid-Afrikaansche Republiek, c. 1870-1900. In: Heyden, U. van der und Stoecker, H. (Hrsg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945. Stuttgart 2005. 373-388.
- Kirkaldy, A.: Capturing the soul. The Vhavenda and the missionaries, 1870-1900. Mento Park 2005a.
- Koyana, S. D.: Customary Law in a changing Society. Kapstadt 1980.

- Kraml, H.: Rituale. Sprachklärungen zu den Grundlagen gesellschaftlicher Wirklichkeit. In: Uhl, F. (Hrsg.): Rituale. Zugänge zu einem Phänomen. Düsseldorf, Bonn 1999. 29-43.
- Krige, E. J.: Individual Development. In: Schapera, I. (Hrsg.): The Bantu-speaking tribes of South Africa. London 1966. 95-118.
- Kuper, H.: The Swazi. A South African Kingdom. New York. 1963.
- Lehmann, H.: Berliner Missionsgesellschaft. 150 Jahre Berliner Mission. Erlangen 1974.
- Luckmann, T.: Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol. In: Uhl, F. (Hrsg.): Rituale. Zugänge zu einem Phänomen. Düsseldorf und Bonn 1999. 11-28.
- Ludlow, H.: Greonekloof After the Emancipation of Slaves, 1838-52: Leavers, Soldiers and Rebels. In: Bredekamp, H. und Ross, R. (Hrsg.): Missions and Christianity in South African History. Johannesburg 1995. 113-134.
- Lugg, H. C.: Notes on some Puberty and other Customs of the Natives of Natal and Zululand. In: MAN. A Monthly Record of Anthropological Science 7 (1907). 115-119.
- Lye, W. F. und Murray, C.: Transformations of the Highveld: The Tswana and Southern Sotho. Kapstadt 1980.
- Marks, S. und Atmore, A. (Hrsg.): Economy and Society in Pre-industrial South Africa. London und New York 1990.
- Marx, C.: Geschichte Afrikas. Von 1800 bis zur Gegenwart. Paderborn 2004.
- Meyer, D.: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine: 1700-2000. Göttingen 2000.
- Mills, W. G.: Missionaries. Xhosa Clergy and the Suppression of Traditional Customs. In: Bredekamp, H. und Ross, R. (Hrsg.): Missions and Christianity in South African History. Johannesburg 1995. 153-171.
- Mönning, H. O.: The Pedi. Pretoria 1978.
- Nippa, A. (Hrsg.): Ethnographie und Herrnhuter Mission. Dresden 2003.
- Omer-Cooper, J. D.: The Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa. London. 1974.
- Pakendorf, G.: Der Missionar als Anthropologe. Albert Kopf und das „Volk der Xosa-Kaffern“. In: Heyden, U. van der und Liebau, H. (Hrsg.): Missionsgeschichte - Kirchengeschichte - Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien. Stuttgart 1996. 361-372.
- Pakendorf, G.: Mission als Gewalt. Die Missionsordnung im 19. Jahrhundert. In: Heyden, U. van der und Becher, J. (Hrsg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen und Gewalt bei der Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. Stuttgart 2000. 237-250.
- Proske, W.: Botswana und die Anfänge der Hermannsburger Mission. Frankfurt am Main, Bern, New York u. a. 1989.
- Raum, J. W.: Über die Jünglingsweihe bei den Xhosa. In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 14 (1968). 121-147.
- Raum, J. W.: Die Jünglingsweihen der Süd-Sotho-Stämme. Der Versuch eines Vergleichs. In: *Sonderdruck aus Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 6/7 Neue Folge (1969/1970).
- Richter, J.: Geschichte der evangelischen Mission in Afrika. Gütersloh 1922.

- Rotberg, R. I.: Christian Missionaries and the Creation of Northern Rhodesia 1880-1924. Princeton 1965.
- Rüther, K.: Heidenmission - zwischen angeeignetem Christentum und Sezession - Begegnung von Religionen: Eine Auseinandersetzung mit Literatur und Quellen zur Christianisierung in Afrika. In: Bogner, A.; Holtwick, B.; Tyrell, H. (Hrsg.): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg 2004(a). 163-190.
- Rüther, K.: Deutungsmuster von Welt und christlicher Gemeinschaft bei Missionaren und Konvertiten im Südafrika des 19. Jahrhunderts. In: Bogner, A.; Holtwick, B.; Tyrell, H. (Hrsg.): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg 2004(b). 485-515.
- Schapera, I.: The Khoisan peoples of South Africa. Bushmen and Hottentots. London 1951.
- Schapera, I.: A Handbook of Tswana Law and Customs. Compiled for the Bechuanaland Protectorate Administration. Münster, Hamburg 1994.
- Schapera, I.: Married Life in an African Tribe. London 1996.
- Schultze, A.: „In Gottes Namen Hütten bauen“: kirchlicher Besitz in Südafrika; die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005. Berlin 2005 (Dissertation 2002).
- Scriba, G. und Lislud, G.: Lutheran Missions and Churches in South Africa. In: Elphick, R. und Davenport, R. (Hrsg.): Christianity in South Africa. A political, social, and cultural history. Kapstadt 1997. 173-194.
- Soga, J. H.: The ama-Xosa: Life and Customs. Lovedale. 1931.
- Sundkler, B. und Steed, C.: A History of the Church in Africa. Cambridge 2000.
- Uhl, F. (Hrsg.): Rituale. Zugänge zu einem Phänomen. Düsseldorf und Bonn 1999.
- Uhlig, H.: Beschneidungs- und Initiationsriten bei den Xhosa, Südafrika. Göttingen 1983.
- Van der Vliet, V.: Growing Up in Traditional Society. In: Hammond-Tooke, W.D.: The Bantu-speaking Peoples of Southern Africa. London 1974. 211-245.
- Viljoen, R.: Moravian Missionaries. Khoisan Labour and the overberg colonists at the end of the VOC era. 1792-5. In: Bredekamp, H. und Ross, R. (Hrsg.): Missions and Christianity in South African History. Johannesburg 1995. 49-64.
- Walk, L.: Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. 1928.
- Willoughby, W. C.: Notes on the Initiation Ceremonies of the Becwana. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 39 (1909). 228-245.
- Wangemann, H.T.: Motive und Erläuterungen zu der Missions-Ordnung der Berliner Gesellschaft zur Beförderung der Evangelischen Missionen unter den Heiden. Berlin 1882.
- Wangemann, H.T.: Lebensbilder aus Südafrika. Pretoria 1969.
- Weltzlein, D. von: Die Welt der Rituale. Feste und Zeremonien im Jahreslauf und zu wichtigen Ereignissen im Leben. München 1994.
- Willoughby, W.C.: Notes on the Initiation Ceremonies of the Becwana. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 39 (1909). 228-245.

Anhang: Gemeindemitglieder

1. Herrnhuter Brüdergemeine

Region/ Jahr	1895	1899	1903	1907
Kaffernmission	3.867	4.827	6.739	7.825
Region/ Jahr	1910	1921	1931	1938
Südafrika-West	12.023	14.656	18.287	19.522
Südafrika-Ost	8.222	11.335	13.332	15.448

Quelle: eigene Darstellung (2008) nach MdB 1908: 205; MdB (Jahresbericht) 1910: 70-71; MdB (Jahresbericht) 1921: 48-49; MdB (Jahresbericht) 1931: 134-135; MdB (Jahresbericht) 1938: 140-141.

2. Berliner Missionsgesellschaft

Region/ Jahr	1883	1893	1903	1911	1921
Kap	3.539	4.833	6.467	6.494	9.554
Britisch Kafferland	723	1.065	1.149	1.443	
Oranje Freistaat	1.475	3.469	6.091	9.946	10.030
Transvaal-Süd	4.649	9.512	17.026	20.536	26.943
Transvaal-Nord	1.000	3.347	7.703	12.208	16.434
Natal	1.104	1.728	3.262	4.159	

Quellen: eigene Darstellung (2008) nach BM 1883: 207; BM (Jahresbericht) 1893: 297; BM (Jahresbericht) 1903: 253; BM (Jahresbericht) 1911: 212; BM (Jahresbericht) 1921: 105.

3. Hermannsbürger Missionsgesellschaft

Gruppe/ Jahr	1884	1886	1887	1912
Zulu-Gemeindemitglieder	1.121	1.527	1.548	12.251
Tswana-Gemeindemitglieder	9.215	10.273	11.085	58.400

Quelle: eigene Darstellung (2008) nach HM 1885: 68; HM 1887: 34, 52, 178-181; HM 1913: 110, 194.

Mission Archives Series

- No. 3: Afrikabestände im Archiv des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e.V.: II. Kamba, Nord-Tanzania, Allgemeines**
Adam Jones et al., 1998. ISBN 3-932632-29-X. Pp. iii, 106.
- No. 4: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Luth. Missionswerkes Leipzig e.V.: III. Führer zum Material über Ostafrika im *Evangelisch-Lutherischen Missionsblatt* 1893-1900**
Matthias Eger & Christoph Langer. ISBN 3-932632-30-3. 2nd ed. (1999): Pp. v, 45.
- No. 5: Afrikabestände in deutschen Missionsarchiven: Perspektiven ihrer Erschließung**
Adam Jones & Gudrun Miehe (Hg.), 1999. ISBN 3-932632-41-9. Pp. 35, 1 ill.
- Nos. 6-7: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Luth. Missionswerkes Leipzig e.V.: IV. Das Bildarchiv (Teile 1-2)**
Viola Solluntsch 1999. ISBN 3-932632-31-1, 3-932632-46-X. Pp. vi, 403, 2 ill.
- No. 8: Afrikabestände im Archiv des Missionswerkes der Ev.-Lutherischen Kirche in Bayern, Neuendettelsau**
Anette Volk, 1999. ISBN 3-932632-47-8. Pp. iv, 47.
- No. 9: Afrikabestände in den ev.-lutherischen Missionsarchiven: Leipzig und Moshi**
Adam Jones, Christoph Langer & Steffen Lehmann, 2000. ISBN 3-932632-48-6.
- No. 10: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: I. Schriftliches Material, Ethnographica, Bilder, Karten**
Adam Jones, 2000. ISBN 3-932632-49-4. Pp. viii, 152, 1 ill.
- No. 11: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: II. Die in Afrika tätigen Geschwister; Literaturverzeichnis**
Adam Jones, 2000. ISBN 3-932632-50-8. Pp. vi, 93, 1 ill.
- Nos. 12-13: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: III. Das Bildarchiv (Südafrika), Teil 1 + Teil 2**
Petra Albert, 2000. ISBN 3-932632-51-6, 3-932632-53-2. Pp. vi, 330, 1 ill.
- Nos. 14-15: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: IV. Das Bildarchiv (Ostafrika), Teil 1 + Teil 2**
Anette Volk, 2000. ISBN 3-932632-52-4, 3-932632-54-0. Pp. vi, 318, 1 ill.
- No. 16: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e.V.: IV. Das Bildarchiv (Teil 3)**
Matthias Eger, 2000. ISBN 3-932632-76-1. Pp. iii, 46, 1 ill.
- No. 17: Führer zum Material über Ostafrika im Evang.-Luth. Missionsblatt 1901-1905**
Anja Reimers, 2000. ISBN 3-932632-78-8. Pp. iii, 68, 1 ill.
- No. 18: Führer zum Archiv des Ev.-Lutherischen Missionswerkes Leipzig**
Birgit Niquice 2001. ISBN 3-932632-81-8. Pp. 124, 1 ill.
- No. 19: Photographs from Pare. From the Archive of the Leipzig Mission c.1900-1940**
Viola Solluntsch 2001. ISBN 3-932632-83-4. Pp. x, 121 ill.
- No. 20: Afrikabestände der Norddeutschen Missionsgesellschaft im Staatsarchiv Bremen**
Manuela Büttner & Sandy Martens 2001. ISBN 3-932632-95-8. Pp. xi, 89, 1 ill.
- No. 21: Archivbestände zu Tansania in der Benediktiner-Erzabtei St. Ottilien**
Anette Volk 2002. ISBN 3-935999-05-4. Pp. 156, 1 ill.
- No. 22: Transculturation: Mission and Modernity in Africa**
Edited by Adam Jones 2003. ISBN 3-935999-14-3. Pp. 84.
- No. 23: Guide to the Basel Mission's Ghana Archive**
Paul Jenkins et al. 2003. ISBN 3-935999-17-8. Pp. 117
- No. 24: Afrikabestände im Archiv der Breklumer Mission**
Kristin Schierenberg. 2005. ISBN 3-935999-40-2. Pp. 166
- No. 25: Fotos aus Äthiopien im Archiv der Hermannsburger Mission**
Uta Dierking. 2005. ISBN 3-935999-42-9. Pp. 336
- No. 26: Guide to the ELCT Northern Diocese Archive in Moshi, Tanzania 1906-1993**
Monika Rammelt 2005. ISBN 3-935999-44-5. Pp. 170
- No. 27: Fotos und Texte von der Visitationsreise des Leipziger Missionsdirektors Carl Ihmels nach Tanganyika, 1927**
Matthias Kempke 2006. ISBN 3-935999-52-6. Pp. 81
- No. 28: Digitized Records of the Evangelical Lutheran Church of Tanzania in Moshi**
Monika Rammelt & Antonia Witt 2008. ISBN 3-935999-61-5. Pp. 36, 1 map

Leipziger Arbeiten zur Geschichte & Kultur in Afrika

No. 1: Leipziger Missionare und kolonialer Alltag auf dem 'Missionsfeld' am Kilimanjaro

Steffen Lehmann, 2003. ISBN 3-935999-15-1. Pp. 64

No. 2: Die Maasai, Chagga und Pare auf historischen Fotografien der Sammlung des Museums für Völkerkunde zu Leipzig

Viola Solluntsch, 2003. ISBN 3-935999-19-4. Pp. 136, 116

No. 3: Berichte einer Exkursion nach Süd-Ghana

Adam Jones & Anne-Sophie Arnold (Hrsg.), 2003. ISBN 3-935999-18-6. Pp. 88

No. 4: Die Buchkrise im anglophonen Afrika seit Mitte der 1980er Jahre. Ein 3-Länder-Vergleich

Maja Machmutow, 2003. ISBN 3-935999-23-2. Pp. 113

No. 5: Einflüsse auf die Musik Süd-Ghanas bis 1966

Matthias Eger, 2004. ISBN 3-935999-27-5. Pp. 82

No. 6: Die Leiter des Todes. Bestattungen in Süd-Ghana seit Mitte des 19. Jahrhunderts

Christoph Langer, 2004. ISBN 3-935999-34-8. Pp. 76

No. 7: La question foncière à Aného (Togo) pendant la période allemande (1888-1913)

Françoise Caupeil, 2004. ISBN 3-935999-33-X. Pp. 156

No. 8: Afrika bis 1990 in den Archiven der Neuen Bundesländer. Eine erste Bestandsaufnahme

Birgit Niquice, 2004. ISBN 3-935999-35-6. Pp. 239

No. 9: Die Wahrnehmung und Herausbildung von Ethnizität in Deutsch-Ostafrika

Manuela Büttner, 2005. ISBN 3-935999-39-9. Pp. 104

No. 10: Das Bild des "Afrikaners" im Spiegel deutscher Zeitschriften der Aufklärung

Jana Braun, 2005. ISBN 3-935999-50-X. Pp. 91

No. 11: Die Felsmalereien und –gravierungen des südlichen Afrika. Eine vergleichende Analyse

Christina Otto, 2006. ISBN 3-935999-51-8. Pp. 138

No. 12: Die Leipziger Baumwoll- und Sisalplantagen in Deutsch-Ostafrika

Kathrin Fritsch, 2007. ISBN 3-935999-59-3. Pp. 52 (50 ill.)

No. 13: Deutsche Missionare und afrikanische Initiationsriten in Südafrika vor 1939

Silke Isaak, 2008. ISBN 3-935999-64-X. Pp. 41

No. 14: Geschichtskultur in Südost-Togo

Tina Kramer, 2008. ISBN 3-935999-65-8. Pp. 147

No. 15: Der schöne Körper: Afrikanische Weiblichkeitskonzepte

Margit Lehr, 2011. ISBN 3-935999-71-2. Pp. vi, 86

No. 16: Zwischen Moral und Selbsthilfe: Die Relevanz lokaler Institutionen zur Bewältigung von HIV/AIDS im Südwesten Tansanias

Susann Küster, 2011. ISBN 3-935999-72-0. Pp. 136, xviii

No. 17: Raumwissenstransfer in Westafrika im 19. Jahrhundert. Eine Untersuchung am Beispiel der Reisewerke von Raffeneil und Gallieni

Ulrike Luttenberger, 2011. ISBN 3-935999-74-7. Pp. 46

No. 18: Oyster Bay - eine koloniale Heterotopie und ihre postkoloniale Bedeutung

Jochen Lingelbach, 2011. ISBN 3-935999-75-5. Pp. 120

No. 19: The 'Synagogue, Church of All Nations': Multimedia, Healing, Prophecy

Hanna Küstner, 2011. ISBN 3-935999-76-3 Pp. 45